111-6
7

Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.

Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.

Case, Division BS1197
Shelf, Section K965
Book, No. 1853

V. 2:2

GESCHICHTE

DES

ALTEN BUNDES

VON

JOH. HEINR. KURTZ,

DER THEOL. DOCTOR UND ORDENTL. PROFESSOR ZU DORPAT.

ZWEITER BAND.

BERLIN, NEW-YORK UND ADELAIDE 1855.

VERLAG VON JUSTUS ALBERT WOHLGEMUTH

IN BERLIN, OBERWALL-STRASSE 5.

SEINER HOCHWÜRDEN

DEM HERRN

PROF. Dr. GUST. FRIED. OEHLER

IN TÜBINGEN

IN HERZLICHSTER VEREHRUNG GEWIDMET

VOM VERFASSER.

Inhaltsverzeichniss des zweiten Bandes.

Zweites Stadium der Bundesgeschichte: Das Volksthum. Die Gestaltungen des Volksthums im Zeitalter Moseh's.

Seite

Umfang, Charakter und Bedeutung dieses Stadiums der Geschichte des alten Bundes. (§ 1) 3

Der Schauplatz der Geschichte dieser Zeit (§ 2—5) 6

§ 2. Aegypten und die arabische Wüste 6

§ 3. Die Gebirge des peträischen Arabiens 7

§ 4. Die Wüste et-Tih und die Arabah 8

§ 5. Das Edomitergebirge und das Gefilde Moab 9

Erste Stufe der Entwicklung des Volksthums: Israels Aufenthalt in Aegypten od. die Bereitung des Bundesvolkes.

Die Zustände und Entwicklungen Israels während des Aufenthaltes in Aegypten. (§ 6—10) 13

§ 6. Die Zustände im Allgemeinen 13

1. Die 430jährige Dauer des Aufenthaltes S. 14. — 2. Die Lücke zwischen der Genesis und Exodus S. 21. — 3. Die Volkszahl beim Auszuge S. 23. — 4. Der neue König in Aegypten S. 24. — 5. Die Frohndienste der Israeliten S. 25. — 6. Der Mordbefehl des Königs S. 26.

§ 7. Die Lebensart der Israeliten in Aegypten 27

1. Uebergang zum Agriculturleben S. 30. — 2. Der Ackerbau in Aegypten S. 30. — 3. Stellung zu den Aegyptern S. 31.

§ 8. Verfassung der Israeliten in Aegypten 32

1. Bet-Abot S. 34.

§ 9. Die religiösen Zustände 38

§ 10. Der Einfall der Efraimiten in Kanaan 42

Moseh's Geburt und Erziehung. (§ 11) 44

1. Geschlechtsregister S. 47. — 2. Die Rettung des Knaben S. 47. — 3. Sein Name S. 48. — 4. Seine Erziehung S. 49. — 5. Moseh als Rächer seines Volkes S. 50. — 6. Die Midianiter S. 51. — 7. Reguel und Jetro S. 53. — 8. Moseh in der Schule der Demuth und Trübsal S. 54.

Moseh's Berufung. (§ 12) 55

1. Der Horeb S. 58. — 2. Der brennende Dornbusch S. 59. — 3. Das Ausziehen der Schuhe. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs S. 60. — 4. Das zukünftige Opfer. Die Fordrung zur Entlassung auf drei Tage S. 61. — 5. Die Verhandlung Gottes mit Moseh S. 63. — 6. Der Name Jehovah S. 65. — 7. Die drei Wunderzeichen S. 67.

Moseh's erstes Auftreten in Aegypten. (§ 13. 14) 72

§ 13. Die Reise nach Aegypten 72

1. Der erstgeborne Sohn Jehovah's S. 73. — 2. Die Verstockung Pharao's S. 75. — 3. Die Begebenheit in der Herberge S. 80.

Seite

§ 14. Erster Eindruck der Botschaft Moseh's 83
1. Moseh's Fordrung S. 84. — 2. Steigrung der Frohndienste S. 84.

Die Zeichen und Wunder in Aegypten. (§ 15—23) 85

§ 15. Der Kampf Jehovah's gegen die Götter der Aegypter 85
1. Die Götter der Heiden S. 86. — 2. Die heidnische Magie S. 91.

§ 16. Erster Conflict mit den ägyptischen Zaubrern 94
1. Jannes u. Jambres S. 94. — 2. Aegyptische Schlangenbeschwörung S. 95.

§ 17. Die ägyptischen Plagen 98
1. Charakter der Plagen S. 98. — 2. Anfang und Dauer der Plagen S. 100.

§ 18. Die erste Plage 100
1. Verwandlung des Nilwassers in Blut S. 101. — 2. Die Nachahmung der Zaubrer S. 104.

§ 19. Die zweite Plage 104
1. Die Frösche S. 104. — 2. Die Nachahmung der Zaubrer S. 105. — 3. Pharao's Weigrung S. 105.

§ 20. Die dritte Plage 105
1. Die Stechmücken S. 106. — 2. Das Bekenntniss der Zaubrer S. 106.

§ 21. Die vierte Plage 106
1. Das Geschmeiss S. 107. — 2. Verschonung der Israeliten S. 107. — 3. Erlaubniss im Lande zu opfern S. 107.

§ 22. Die fünfte und sechste Plage 108
1. Asche vom Feuerheerde S. 108. — 2. Geschwüre S. 109. — 3. Verschonung Israels S. 109.

§ 23. Die siebente, achte und neunte Plage 109
1. Hagel und Gewitter S. 111. — 2. Die Heuschrecken S. 111. — 3. Dreitägige Finsterniss S. 112.

Die Passahfeier. (§ 24—26) 113

§ 24. Ankündigung der zehnten Plage 113
1. Bedeutung der Erstgeburt S. 114. — 2. Das Gericht an allen Göttern Aegyptens S. 115.

§ 25. Charakter der zehnten Plage 116

§ 26. Das Passahmahl 118
1. Das Passahlamm als Opfer S. 119. — 2. Die Aussondrung des Passahlammes S. 120. — 3. Zwischen Abends S. 121. — 4. Besprengung der Thürpfosten S. 122. — 5. Die Passahmahlzeit S. 124.

Der Auszug aus Aegypten. (§ 27) 128
1. Die zehnte Plage S. 129. — 2. Der Würgengel S. 130. — 3. Pharao's Erlaubniss S. 131. — 4. Das Entwenden der goldenen und silbernen Gefässe S. 133. — 5. Heiligung der Erstgebornen S. 143. — 6. Der Auszug S. 145. — 7. Das Pöbelvolk S. 145.

Der Durchzug durch's rothe Meer und Pharao's Untergang. (§ 28) 145
1. Der Umweg zum Sinai S. 148. — 2. Das Umlenken im ägyptischen Gebiete S. 148. — 3. Die Wolken- und Feuersäule S. 149. — 4. Der Ostwind S. 153. — 5. Die ägyptischen Streitwagen S. 155. — 6. Der Lobgesang S. 156. — 7. Die drei Tagereisen S. 157.

Geographische Orientirung über den Auszug. (§ 29—34) 159

§ 29. Begrenzung des durchwanderten Gebietes 159

§ 30. Fortsetzung. (Die Ostgrenze) 160

Seite
§ 31. Die Bitterseen und ihre Umgebung 161
1. Die alten Grenzen des rothen Meeres S. 162.
§ 32. Der Wady Tumilat und die ägyptische Wüste 163
§ 33. Stadt und Land Raemses 164
1. Heroopolis, Heliopolis S. 165. — 2. Belbeis. Die königliche Residenz S. 166.
§ 34. Ausgangspunct. Richtung und Verfolg des Zuges 168
1. Etam S. 169. — 2. Durchgangspunct durch das Meer S. 169. — 3. Anderweitige Auffassungen des Durchzuges S. 170.
Die Hyksos und die Israeliten. (§ 35—37) 172
§ 35. Die beiden manethonischen und die anderweitigen Berichte 173
1. Der erste manethonische Bericht S. 173. — 2. Der zweite manethonische Bericht S. 175. — 3. Die Berichte des Chaeremon, Lysimachus, Apion, Tacitus und Justin S. 176.
§ 36. Identität der Hyksos mit den Israeliten 178
1. Die Tendenz des Josephus S. 179. — 2. Delitzsch's Auffassung S. 180. — 3. Die Glaubwürdigkeit Manetho's S. 183. — 4. Hengstenbergs und Hofmanns Auffassung S. 186.
§ 37. Verschiedenheit der Hyksos von den Israeliten 190
1. Lepsius' Auffassung S. 191. — 2. Saalschütz's Auffassung S. 195. — 3. Bunsen's, Ewald's u. A. Auffassung S. 195. — 4. Des Verf. eigene Meinung S. 197.

Zweite Stufe der Entwicklung des Volksthums: Israel's Aufenthalt im peträischen Arabien und im Gefilde Moab, oder die Zeit der Gesetzgebung.

Erste Abtheilung: Die geschichtliche Unterlage und Umgebung der Gesetzgebung.

Allgemeine und übersichtliche Bemerkungen. (§ 38) 207
1. Die Zeit der Versuchung und Läutrung S. 209. — 2. Die Frucht der Züchtigung S. 209. — 3. Der Lebensunterhalt in der Wüste S. 209.

Erster Abschnitt: Israel in der Wüste des Sinai.

Der Aufenthalt zu Marah und Elim. (§ 39) 211
1. Das Wunder zu Marah S. 212. — 2. Die Versuchung zu Marah S. 213. 3. Die Lagrung zu Elim S. 214. — 4. Ein chronologisches Datum S. 214. — 5. Geographische Orientirung (die Wüste Schur, Ayun Musa, Marah, Elim, Wüste Sin) S. 214.
Der Aufenthalt in der Wüste Sin. (§ 40) 220
1. Die Wachteln S. 222. — 2. Das Manna S. 223. — 3. Der Sabbat S. 232. — 4. Ein Gomer voll Manna vor dem Zeugniss aufgestellt S. 233.
Der Aufenthalt zu Rafidim. (§ 41) 233
1. Wasser aus dem Fels S. 235. — 2. Die Amalekiter S. 236. — 3. Die Schlacht gegen die Amalekiter S. 237. — 4. Der Besuch Jetro's S. 239. — 5. Chronologisches Datum S. 242.
Geographische Orientirung über den Weg nach Rafidim und die Lage des Sinai. (§ 42—45) 244
§ 42. Die verschiedenen Wege zum Sinai 244
1. Wady Nasb S. 246. — 2. Wady Mokatteb. Sinaitische Inschriften S. 246. — 3. Wady Feiran S. 248. — 4. Serbal S. 248. — 5. Wady es-Scheikh S. 249.

Seite

§ 43. Die sinaitische Gebirgsgruppe 250

1. Ras es-Sufsafeh S. 251. — 2. Wady er-Rahah S. 252. — 3. W. el Ledscha u. W. es Schoeib S. 252. — 4. Die Ebene es-Sebaye S. 252.

§ 44. Die Lage von Rafidim 253

1. Die Ansichten von Lepsius, Ritter, Robinson, Laborde, v. Raumer S. 254.

§ 45. Die Localität der Gesetzgebung 256

1. Die Namen Sinai und Horeb S. 256. — 2. Die Tradition über den Gesetzesberg S. 257. — 3. Der Serbal als Gesetzesberg (nach Lepsius) S. 261. — 4. Der Ras es-Sufsafeh als Gesetzesberg (Robinson) S. 267. — 5. Der Dschebel Musa als Gesetzesberg (Ritter etc.) S. 268.

Die Vorbereitungen zur Gesetzgebung und Bundschliessung. (§ 46) 271

1. Die Bundespräliminarien. Begriff der Theokratie S. 272. — 2. Das Gehege um den Berg S. 277. — 3. Die Heiligung des Volkes S. 280.

Die Promulgation des Grundgesetzes. (§ 47) 280

1. Die Schrecken des Sinai S. 281. — 2. Der Engel Geschäft bei der Gesetzgebung S. 282. — 3. Form und Inhalt des Dekalogs: a. der Name des Dekalogs S. 283; b. die Zehnzahl der Worte S. 283; c. die zwiefache Recension des Dekalogs S. 284; d. Vertheilung des Dekalogs in zehn Worte und auf zwei Tafeln S. 284; e. die Eingangsworte des Dekalogs S. 286; f. Paraschencintheilung S. 286; g. das Verbot des Bilderdienstes S. 288; h. die Verbote des Begehrens S. 289; i. Vertheilung auf die beiden Tafeln S. 291; k. Resultat S. 293. — 4. Bertheau's sieben Gruppen. Das Bundesbuch S. 293. — 5. Die Verheissungen des Bundesbuches S. 294.

Die sinaitische Bundschliessung. (§ 48) 295

1. Umfang des Bundesbuches S. 296. — 2. Der Altar zum Bundesopfer S. 296. — 3. Die opfernden Jünglinge S. 296. — 4. Das Bundesopfer S. 297. — 5. Die Bundesmahlzeit S. 298.

Verordnungen behufs Errichtung eines Heiligthums. (§ 49) 299

(1. u. 2. Verweisungen). — 3. Anordnung dieser Gesetzesgruppe S. 299. — 4. Die steinernen Gesetzestafeln S. 301.

Der Abfall zum Kälberdienst. (§ 50) 302

1. Prüfung und Versuchung S. 304. — 2. Der Naturgrund in Israel S. 305. — 3. Verfertigung des goldenen Kalbes S. 306. — 4. Der Kälberdienst S. 306. — 5. Die Versuchung und Bewährung Moseh's S. 307. — 6. Die Vernichtung des goldenen Kalbes S. 309. — 7. Das Strafgericht über die Frevler S. 310. — Der Stamm Levi S. 312.

Verhandlungen zur Wiederherstellung des gebrochenen Bundes (§ 51. 52) 314

§ 51. Erstes Zugeständniss Jehovah's. 314

1. Moseh's Fordrung S. 316. — 2. Die Heimsuchung der Sünde S. 316. — 3. Der Maleach Jehovah S. 317. — 4. Die interimistische Stiftshütte S. 318.

§ 52. Weitere Zugeständnisse Jehovah's. 318

1. Das Schauen der Herrlichkeit Jehovah's S. 320. — 2. Hitzig's u. Göthe's Meinung über den Inhalt der zweiten Gesetzestafeln S. 322. — 3. Das strahlende Angesicht Moseh's S. 325.

Verfertigung und Aufrichtung des Heiligthums. (§ 53) 326

1. Die Materialien und die Kunstfertigkeit zum Bau der Stiftshütte S. 327. — 2. Einzug der Schechinah S. 327.

Seite

Die Opfertorah und die Einsetzung des levitischen Priesterthums (§ 54. 55) ... 328

§ 54. Die Opfertorah und die Priesterweihe ... 328

§ 55. Aharons erstes Opfer. Nadab und Abihu ... 328

1. Feuer vom Himmel S. 329. — 2. Fremdes Feuer S. 329. — 3. Dadurch veranlasste Gesetze S. 330.

Fortsetzung und Abschluss der sinaitischen Gesetzgebung. (§ 56) 330

1. Nachträge S. 331. — 2. Die Geschichte des Gotteslästrers S. 331. — 3. Die halbägyptische Abstammung des Gotteslästrers S. 332. — 4. Handauflegung auf das Haupt des Gotteslästrers S. 332.

Vorbereitungen zum Aufbruche vom Sinai. (§ 57—59) ... 333

§ 57. Volkszählung, Lagerordnung, Substitution der Leviten ... 333

1. Die Volkszahl S. 335. — 2. Die Zahl der Leviten S. 335. — 3. Substitution statt der Erstgeburten S. 336. — 4. Die Ordnung des Lagers S. 338. — 5. Thätigkeit der Priester und Leviten beim Aufbruch S. 338. — 6. Stellung der Bundeslade beim Zuge S. 339.

§ 58. Weihegeschenke der Fürsten. Bestallung der Leviten ... 339

1. Bedeutung der Weihegeschenke S. 339.

§ 59. Erste Gedächtnissfeier des Passah's. Signale für den Aufbruch und die Reise ... 341

1. Die Schlachtung der Passahlämmer beim Heiligthum S. 341. — 2. Die Signale S. 343.

Zweiter Abschnitt: Israel in der Wüste Paran.

Geographische Orientirung. (§ 60—68) ... 345

§ 60. Die Begrenzung der Wüste Paran ... 345

1. Die Ausdehnung der Wüste S. 346. — 2. Wady Feiran und die Stadt Pharan S. 346. — 3. Die Lustgräber in der Wüste Paran S. 347.

§ 61. Das Terrain der Wüste Paran ... 347

§ 62. Das Bergland der Azâzimeh ... 348

1. Williams und Rowlands' Entdeckung der Südgrenze Palästina's S. 350.

§ 63. Die Ebene Kadesch ... 351

1. Rowlands' Entdeckung von Ain el-Kades S. 351. — 2. Die Wüste Zin S. 353. — 3. Robinson's und v. Raumers Polemik S. 354.

§ 64. Irrige Ansichten über die Lage von Kadesch ... 357

1. Robinson's Kadesch, d. i. Ain el-Weibeh S. 358. — 2. K. v. Raumer's Kadesch, d. i. Ain el-Hasb S. 358. — 3. Beweis, dass Kadesch nicht in der Arabah lag S. 358. — 4. Die rabbinische Ansicht S. 360.

§ 65. Der Weg Israels nach Kadesch ... 360

§ 66. Die beiden ersten Stationen in der Wüste Paran ... 361

1. Die Lustgräber S. 362. — 2. Chazerot S. 363.

§ 67. Der Aufenthalt zu Kadesch ... 363

1. Zweimalige Lagerung zu Kadesch S. 364. — 2. Die Annahme eines doppelten Kadesch S. 365. — 3. Laborde's, O. v. Gerlach's und Ritter's Ansicht S. 366. — 4. K. v. Raumers und Hengstenberg's Ansicht S. 367. — 5. Die Namen Kadesch, Kadesch-Barnea, En-Mischpat und Me-Meribah S. 368.

§ 68. Die übrigen Stationen in der Wüste Paran ... 368

1. Moserah, Bne-Jaakan, Chor-Gidgad S. 369. — 2. Der Widerspruch zwischen Deut. 10, 6. 7 und Num. 33, 30—33. S. 369.

Seite

Die Ereignisse bei der Brandstätte und den Lustgräbern (§ 69. 70) 370

§ 69. Bei der Brandstätte 370

1. Die Ordnung des Zuges S. 370. — 2. Chobabs Begleitung S. 370. — 3. Das Feuer zu Tabeérah S. 371.

§ 70. Bei den Lustgräbern 372

1. Das Gelüste des Volkes S. 374. — 2. Moseh's Unmuth S. 375. — 3. Das Collegium der siebzig Aeltesten S. 376. — 4. Die Wachteln S. 378. — 5. Die Lustgräber S. 379.

Die Ereignisse zu Chazerot. (§ 71) 379

1. Das Selbstlob Moseh's S. 380. — 2. Mirjam's Betheiligung am Berufe Moseh's S. 382. — 3. Das kuschitische Weib Moseh's S. 382. — 4. Die Einzigartigkeit der prophetischen Stellung Moseh's S. 383. — 5. Der Aussatz Mirjam's S. 385.

Die Aussendung der Kundschafter ins gelobte Land. (§ 72) 385

1. Ein vorgeblicher Widerspruch S. 386. — 2. Der Bach Eschkol und seine Weintrauben; die Enakskinder; das Land, das seine Bewohner frisst S. 387. — 3. Josua und Hoschea; Kaleb der Kenissite S. 388.

Der Aufruhr des Volkes u. das Gericht Gottes zu Kadesch. (§ 73—75) 389

§ 73. Der Aufruhr und das Verwerfungsurtheil 389

1) Die zehnmalige Versuchung Gottes S. 390. — 2. Die Drohung und ihre Erfüllung S. 390. — 3. Vierzig Jahre der Verwerfung S. 391.

§ 74. Eigenwilliger Versuch in Kanaan einzudringen 392

1. Der ungläubige Herzensgrund S. 392. — 2. Amoriter und Amalekiter S. 392.

§ 75. Fortsetzung der ergänzenden Gesetzgebung 393

1. Inhalt dieser Gesetze S. 393. — 2. Der Sabbatsschänder S. 394.

Empörung der Rotte Korach und Bestätigung des aharonitischen Priesterthums (§ 76. 77) 394

§ 76. Die Rotte Korach und ihr Untergang 394

1. Schauplatz der Begebenheit S. 395. — 2. Die Theilnehmer S. 395. — 3. Widersprüche im Berichte S. 396.

§ 77. Bestätigung des aharonitischen Priesterthums 396

1. Zwölf oder dreizehn Stäbe? S. 398. — 2. Der grünende Stab Aharon's S. 398. — 3. Der Stab im Heiligthum S. 399.

Die Zeit des 37jährigen Bannes. (§ 78—80) 399

§ 78. Die Stationen während der 37 Jahre 399

1. Hitzig's und Göthe's Ansichten S. 400. — 2. Die Stationen S. 402.

§ 79. Das Schweigen der Urkunde über diese 37 Jahre 404

§ 80. Die religiösen und sonstigen Zustände während dieser Zeit 405

1. Kleider und Schuhe S. 407. — 2. Die Satzungen und Rechte, welche nicht gut S. 408. — 3. Der Kiundienst S. 411 — 4. Die Unterlassung der Beschneidung S. 414.

Ereignisse während des zweiten Aufenthaltes zu Kadesch. (§ 81. 82) 415

§ 81. Moseh's Versündigung am Fels zu Kadesch 415

1. Bedeutung des zweiten Kadesch-Aufenthaltes S. 415. — 2. Der Stab Moseh's S. 416. — 3. Der mitfolgende Fels S. 416. — 4. Die Versündigung Moseh's S. 416. — 5. Doppelte Relation S. 417.

Seite
§ 82. Feindseligkeiten der Edomiter und Araditer gegen Israel 418
1. Verhandlungen mit den Edomitern S. 419. — 2. Conflict mit den Araditern S. 420.
Ereignisse während der Umziehung des Edomitergebietes. (§ 83-85) 423
§ 83. Aharon's Tod auf dem Berge Hor 423
1. Geschichte der Edomiter S. 423. — 2. Der Berg Hor S. 426.
§ 84. Die eherne Schlange 426
1. Die Oertlichkeit dieses Ereignisses S. 427. — 2. Die feurigen Schlangen S. 427. — 3. Die symbolische und typische Bedeutung der ehernen Schlange S. 428.
§ 85. Israel auf der Ostseite des Edomitergebirges 436

Dritter Abschnitt: Israel in den Arbot Moab.

Geographische Orientirung. (§ 86 – 88) 437
§ 86. Das Kerek oder das Moabiterland 437
1. Der Bach Sared S. 437. — 2. Ar Moab, Rabbat-Moab, Kir-Moab S. 438.
§ 87. Das Belka und Hauran, oder Gilead und Basan 439
1. Die Arbot Moab und die Hochebene Moabs S. 440. — 2. Die Städte in Gilead und Basan S. 440.
§ 88. Das Gebirge Abarim 441
1. Der Berg Nebo, die Bamot-Baal, das Feld der Wächter auf dem Pisgah, der Berg Peor S. 441. — 2. Die Ausdehnung des Gebirges Abarim S. 443.
Ethnographische Orientirung. (§ 89) 444
1. Moabiter S. 445. — 2. Ammoniter S. 446. — 3. Midianiter S. 447. — 4. Amoriter; Sichon, Og, Og's eisernes Bette S. 447.
Die Erobrung des Ostjordanlandes. (§ 90) 448
1. Die Stationen bis zum Arnon S. 449. — 2. Die Stationen bis zu den Arbot-Moab S. 449; a. Das Buch der Kriege Jehovah's S. 450; b. das Brunnenlied S. 451; c. das Triumphlied über Hesbon's Fall S. 451; d. das Stationenverzeichniss Num. 33. S. 452; e. Bet-Jeschimot u. Abel-Schithim S. 453. — 3. Widersprüche S. 453.
Bileam's Berufung. (§ 91. 92) 454
§ 91. Balaks Botschaft 454
1. Bileam's Name S. 455. — 2. Bileam's Erkenntniss Jehovah's S. 456. — 3. Bileam's prophetische Gabe und Stellung S. 457. — 4. Balak's Hoffnung auf Bileam S. 462—5. Bileam's Macht zu segnen und zu fluchen S. 463.
§. 92. Bileams Reise 466
1. Bileam's Eselin S 467. — 2. Die Wandelbarkeit Jehovah's S. 478.
Bileams Weissagungen. (§ 93. 94) 479
§ 93. Erste und zweite Weissagung 479
1. Die Stätten der Weissagung S. 481. — 2. Die Augurien S. 482. — 3. Die Lobpreisung Israels S. 482.
§ 94. Dritte und vierte Weissagung 485
1. Der Stern aus Jakob S. 486. — 2. Die Besiegung der Heiden S. 492.
Israels Conflict mit den Midianitern. (§ 95) 500
1. Bileam's Heimkehr S. 501. — 2. Bileam's Rath S. 503. — 3. Der Eifer des Pin'chas S. 503. — 4. Die Volkszählung in den Arbot Moab S. 504. — 5. Die Ausrottung der fünf Midianiterstämme S. 505.
Vertheilung des Ostjordanlandes und Bestimmungen über die Erobrung des Westjordanlandes. (§ 96) 506
1. Die Bitte der Rubeniten und Gaditen S. 507. — 2. Die Chavvot-Jair S. 507.

Seite

Wiederholung und Einschärfung des Gesetzes. (§ 97) 510

1. Die Wiederholung des Gesetzes S. 512. — 2. Die Abschrift des Gesetzes auf dem Berge Ebal S. 512. — 3. Der Prophet wie Moseh S. 513. — 4. Der Bund im Lande Moab's S. 522.

Moseh's Abschied und Tod. (§ 98) 523

1. Das Lied Moseh's S. 523. — 2. Der Segen Moseh's S. 524. — 3. Der Blick ins gelobte Land S. 525. — 4. Das Begräbniss Moseh's und der Hader Michael's mit Satan um den Leichnam Moseh's S. 526.

Die Abfassung des Pentateuch's. (§ 99) 531

1. Die Geschichtlichkeit der Gesetzgebung durch Moseh S. 535. — 2. Antrieb, Mittel und Bedingung zur sofortigen Aufzeichnung der Gesetzgebung. S. 535. — 3. Geschichtliche Zeugnisse für das Vorhandensein des Pentateuchs in der nachmosaischen Zeit S. 536. — 4. Das Zeugniss der Tradition über die Abfassung des Pentateuchs S. 537. — 5. Die Selbstbezeugung des Pentateuchs über seine Abfassung S. 538. — 6. Zeugnisse aus dem Inhalte des Pentateuchs über Zeit, Ort und Art seiner Abfassung S. 541.

Nachtrag zum ersten Bande: Ueber die Schilohstelle. (Gen. 49, 10) 546

auch der Träger des Angesichtes Jehovah's heisst (Ex. 33, 14. 15), so kann das, was Moseh zu sehen begehrt, nichts anders sein, als eben dieses Angesicht und eben diese Herrlichkeit, aber unverhüllt und ohne Wolke, unvermittelt und ohne angelische Repräsentation, also das Wesen Gottes selbst, wie es an sich ist, in seiner ganzen Majestät und Glorie. Eben darauf führt auch der Name טוּב. Das entsprechende Verbum und Adjectivum vereinigt die Begriffe des Guten und Schönen nach allen Beziehungen, die demselben gegeben werden können; es bezeichnet ebenso Wesen und Inhalt, als Form und Erscheinung, ebenso die Kraft nach Innen, als die Wirkung nach Aussen. טוּב ist also hier Bezeichnung des Wesens und der Erscheinung Gottes als des absolut Guten und Schönen. Soll dieser טוּב geschaut werden, so muss er sich in einer Gestalt darstellen; er hat es bisher gethan in dem Engel, der ihn repräsentirt, der in der Wolken- und Feuersäule vor Israel herzog. Das ist die תְּמוּנַת יְהוָה, von der Num. 12, 8 spricht. Das Volk sah nur von Aussen den durch die Wolkenhülle hindurchleuchtenden Lichtglanz derselben, die Aeltesten sahen sie bei der Bundschliessung (Exod. 24, 10) von unten: „Und unter seinen Füssen war es wie Arbeit von durchsichtigem Sapphir, und wie der Himmel selbst an Klarheit"; Moseh endlich ging in die Wolke selbst hinein (Exod. 20, 21) und schaute die Temunah Gottes von Angesicht zu Angesicht und redete mit ihr von Mund zu Mund (Ex. 33, 11; Num. 12, 6—8). Dass תְּמוּנָה nicht die unmittelbare, absolute Gestalt Jehovah's bezeichnet, sondern nur eine Gestalt, die Er behufs des Verkehrs mit dem Menschen annimmt, bestätigt sich auch durch das Etymon des Wortes. Das Verbum מוּן ist im Hebräischen ungebräuchlich; im Arabischen (مان) hat es die Bedeutung mentitus est; die Urbedeutung ist ohne Zweifel: ersinnen, erdenken. תְּמוּנָה ist also nicht eine wirkliche, wesentliche Gestalt, sondern eine erdachte oder angenommene Gestalt, ein Bildniss der wirklichen, oder ein Symbol der idealen Gestalt. Daher wird es sowohl von der Gestalt gebraucht, in der der Mensch Gott sich vorstellig macht, oder abbildet (Exod. 20, 4; Deut. 5, 8; 6, 16. 23. 25), als auch, wie hier, von der Gestalt, die Gott selbst annimmt, um sich zu manifestiren.

Wir gehen zur zweiten Frage: Wie kam Moseh jetzt gerade dazu, Solches zu begehren? — Moseh's Mittlerthum ist mit einer Schranke behaftet, mit der Schranke nämlich, dass er nur תְּמוּנַת יְהוָה, nicht aber כָּל־טוּב יְהוָה geschaut und erfahren, dass er nur mit der verhüllten Herrlichkeit, mit dem Repräsentativ-Angesicht Jehovah's verkehrt und geredet hat, nicht mit Ihm selbst und unmittelbar. Ein vollkommner Mittler wäre Moseh nur dann, wenn er ebenso unmittelbar mit Jehovah verkehrte, wie mit dem Volke, wenn er Jehovah ebenso in seiner eigensten, wesenhaften Gestalt gesehen und erkannt hätte, wie er das Volk sieht und kennt. Statt dessen steht zwischen ihm und Jehovah noch ein andrer Mittler, denn durch einen Engel hat Jehovah ihn berufen, durch einen Engel das Volk aus Aegypten geführt, durch der Engel Geschäft das Gesetz in die Hand Moseh's gegeben (*διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου*, Gal. 3, 19 vgl. Hebr. 2, 2. Act. 7, 53 und dazu § 47, 2). Es hat sich also gezeigt, dass zur vollkommenen Vermittelung zwischen Jehovah und dem Volke ein bloss menschlicher Mittler nicht ausreichte; dass zwischen dem menschlichen Mittler und Jehovah selbst noch ein andrer, übermenschlicher Mittler vermitteln musste. — Jetzt nun, da Jehovah Wiederherstellung des gebrochenen Bundes zugesagt hat, da Moseh also von Neuem in seinem Mittlerberufe anerkannt und bestätigt wird, liegt ihm begreiflich daran, zu erfahren, ob denn jene Schranke seines Berufes eine absolut nothwendige sei, ob er nicht, wenn auch nur ein für alle mal, Gott unmittelbar schauen und unmittelbar mit Ihm verkehren könne. Die Antwort fällt verneinend aus; das Mittlerthum des alten Bundes bleibt also auch

fernerhin mit dieser Schranke, als einer nothwendigen, behaftet; und es zeigt sich, dass Moseh, so hoch er auch gestellt ist, doch nicht der vollkommene Mittler ist, noch sein kann, und dass wenn anders das Ziel des Bundes erreicht werden soll, einst ein höherer Mittler denn er wird eintreten müssen.

Es war ein ganz richtiges Gefühl, wenn Moseh bei der Wiederherstellung des Bundes sich berechtigt glaubte, eine höhere und herrlichere Jehovah-Manifestation als bei der Bundesschliessung vor dem Abfalle zu erwarten und zu erbitten. Denn in den Donnern des Sinai hatte sich nur einseitig Jehovah's Heiligkeit, Gerechtigkeit und Majestät kund gethan; jetzt muss sich daneben auch zur Ueberwindung der zwischeneingetretenen Störung seine Gnade, Langmuth und Barmherzigkeit bethätigen. — Aber Moseh griff in seiner Erwartung zu weit, indem er die Kluft des unmittelbaren Schauens und des Glaubens, der aus der Predigt kommt, schon überschreiten zu können hoffte. Dass er sich statt des erbetenen Schauens der Güte und Schöne Gottes an der Predigt von ihr muss genügen lassen, führt seine Erwartungen auf ihr berechtigtes Maass zurück. — Doch dem Glauben, der einst zum Schauen sich erhöhen soll, wohnt auch dermalen schon eine Potenz von dem, was er werden soll, inne; ein Angeld zur Bürgschaft des zukünftigen Vollgeldes ist ihm schon jetzt gegeben. Gottes eigenstes Wesen kann der Glaube nicht schauen, wohl aber einen Abglanz desselben in den zurückbleibenden sichtbaren Spuren seines verborgenen Waltens. Das ist es denn auch, was Moseh gewährt werden kann, und was ihm in einer der Eigenthümlichkeit seines Gottesverkehrs entsprechenden Weise gewährt wird. „Ich will, spricht Jehovah zu ihm, alle meine Güte vor dir vorübergehen lassen, und wenn meine Herrlichkeit vorübergeht, will Ich meine Hand halten über dir, bis Ich vorübergegangen bin, dann will Ich meine Hand hinwegthun, und du sollst sehen meinen Rücken (אֶת־אֲחֹרָי d. h. den Nachglanz meiner bereits entrückten Herrlichkeit), aber mein Angesicht (פָּנַי) kann nicht gesehen werden." — Bei der Schildrung der Scene selbst wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, wann dies Schauen des אחור יהוה eingetreten sei, doch ist die Stelle dafür deutlich genug bezeichnet in K. 34, 6: „Und Jehovah ging vorüber vor ihm." Dass es nicht näher beschrieben ist, hat seinen Grund darin, dass es einer Beschreibung nicht fähig war, dass die Sprache Mosehs keine Worte hat, für das was sein Auge hier sah, indem jede Analogie irdischer Erscheinungen, womit es hätte verglichen werden können, mangelte.

2. Hitzig (Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog. Heidelb. 1838. S. 40 ff.) will die Entdeckung gemacht haben, dass auf die **zweiten Gesetzestafeln** nicht der gewöhnliche Dekalog, nämlich die Zehn Worte aus Ex. 20, sondern die in Ex. 34, 12—26 enthaltenen zehn Gebote geschrieben worden seien, und dass somit hier ein offener Widerspruch mit dem Deuteronomisten (K. 10, 4) vorliege, welcher ausdrücklich sagt, dass auf den zweiten Tafeln dieselben Worte standen wie auf den ersten. Hengstenberg (Beitr. III, 389) will ihm gerne die Ehre ungeschmälert lassen, diesen zweiten Dekalog zuerst aufgefunden zu haben. Aber auch diese Ehre gebührt ihm nicht, denn schon im J. 1770 (was auffallenderweise von Allen, die über diese Sache verhandelt haben, übersehen worden ist) hat Göthe in einer Abhandlung: „Zwo wichtige, bisher unerörterte Fragen, zum erstenmal gründlich beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben" eine ähnliche Ansicht ausgesprochen*). Göthe's Grundgedanke dabei

*) Diese Jugendarbeit Göthe's ist erst in die vierzigbändige Ausgabe vom Jahre 1840 aufgenommen worden, war aber schon einige Jahre vorher in Tholucks liter. Anzeiger wieder abgedruckt worden. Sie steht in der bezeichneten Ausgabe Bd. XIV, S. 263—70.

ist der Particularismus des Judenthums. „Das jüdische Volk, sagt er, sehe ich für einen wilden, unfruchtbaren Stamm an, der in einem Kreise von wilden, unfruchtbaren Bäumen stand; auf den pflanzte der ewige Gärtner das edle Reis Jesum Christum, dass es, darauf bekleibend, des Stammes Natur veredelte und von dannen Propfreiser zur Befruchtung aller übrigen Bäume geholt würden. Die Geschichte und Lehre dieses Volkes ist allerdings particulär und das wenige Universelle, das etwa in Rücksicht der zukünftigen grossen Handlung mit ihm möchte vorgegangen sein, ist schwer und vielleicht unnöthig aufzusuchen.“ Dann geht Göthe auf sein eigentliches Thema ein und erzählt: Vom Sinai spricht der Herr von meistens allgemeinen Wahrheiten, die er bei ihnen, wie bei andern Völkern, gleichsam voraussetzt. Das Volk erschrickt und bittet Moses statt seiner mit dem Herrn zu reden. Dieser empfängt nun die Gesetze des Bundesbuchs, schreibt sie auf, liest sie dem Volke vor etc. Dann wird er auf den Berg beschieden, um die Gesetzestafeln zu empfangen. Er thut's und nachdem der Herr ihm die Einrichtung der Stiftshütte beschrieben hat, giebt er ihm die Tafeln. „Was darauf gestanden, erfährt Niemand. Das Unwesen mit dem Kalbe entsteht, und Moses zerschlägt sie, ehe wir ihren Inhalt nur muthmassen können.“ Nach der Reinigung des reuigen Volkes erhält Moses Befehl, zwei neue Tafeln zu hauen, auf welche dieselben Worte geschrieben werden sollen, die auf den ersten standen. Als Moses mit diesen Tafeln auf den Berg kommt, verkündet der Herr ihm diese zehn Worte (K. 34, 12—26) und befiehlt ihm (Vs. 27), diese Worte auf die Tafeln zu schreiben, denn nach diesen Worten habe Er mit ihm und mit Israel einen Bund gemacht. — „Mit den deutlichsten Worten steht es hier verzeichnet und der Menschenverstand freut sich darüber. Die Tafeln waren ein Zeugniss des Bundes, mit dem Gott sich ganz besonders Israel verpflichtete. Wie gehörig lesen wir also Gesetze darauf, die sie von allen Völkern auszeichnen ... Wie gerne wirft man den beschwerlichen alten Irrthum weg: es habe der particularste Bund auf Universalverbindlichkeiten gegründet werden können. Kurz! das Proömium der Gesetzgebung (K. 20) enthält Lehren, die Gott bei seinem Volke als Menschen und als Israeliten voraussetzte. Als Menschen, — dahin gehören die allgemein moralischen; als Israeliten, — die Erkenntniss eines einzigen Gottes und die Sabbatfeier.“ Wie kam aber die Kirche zu ihrem Irrthum? Antwort: „Der Verfasser des 5. B. Mosis verfiel zuerst in denselben. Es ist wahrscheinlich, und ich glaube es irgendwo einmal gelesen zu haben, dass dieses Buch in der babylonischen Gefangenschaft aus der Tradition zusammengestoppelt worden sei. Die Unordnung desselben macht es fast gewiss. Unter solchen Umständen war ein Missgriff sehr natürlich. Die Tafeln waren sammt der Lade verloren, die ächten Abschriften der heil. Bücher in wenig Händen, die zehn Gebote schliefen und wurden vergessen, die Lebensregeln hatte jeder im Herzen, wenigstens im Gedächtniss. Und wer weiss, was noch Alles zu dieser ungeschickten Combination Gelegenheit gegeben.“ Fast ganz dieselbe Argumentation kann man nun auch bei Hitzig lesen. Sonst hat diese Hypothese keinen Beifall gefunden. Bertheau verwirft sie ebenso gut wie Hengstenberg (l. c.) und selbst E. Meier hält an der alt hergebrachten Annahme fest (Dekal. S. 6—9).

Einer ausführlichen Widerlegung wird diese Hypothese nicht bedürfen. — 1) „Nach K. 34, 1 sollen auf die zweiten Tafeln dieselben Worte geschrieben werden, welche auf den ersten standen. Nun wäre es doch seltsam, wenn diese Worte erst bei Gelegenheit der zweiten Tafeln mitgetheilt würden. Sie müssen vielmehr schon im Vorhergehenden enthalten sein, also können Vs. 12—26 nicht die zehn Worte enthalten, welche auf den Tafeln standen (Hengstb.). 2) Das Zeugniss des Deuteronomisten würde auch selbst dann noch in voller Kraft bleiben, wenn es wirklich erst den Zeiten des Exils angehörte.

Denn wenn das Volk Israel von irgend etwas aus seiner Urgeschichte eine sichre Erinnerung behielt, so gehörte gewiss auch die Kenntniss des Grundgesetzes dahin. 3) Die Worte, welche dadurch als die wichtigsten der ganzen Gesetzgebung, als ihre Basis und ihr Fundament, bezeichnet sind, dass Jehovah selbst sie (und sie allein) zum Volke sprach, müssen auch nothwendig als das „Zeugniss des Bundes“ auf die Tafeln eingegraben worden sein. „Das Reden Gottes und das Schreiben, sagt Hengstenberg (S. 391), correspondiren mit einander. Gerade dass der Verf. es unnöthig findet, ausdrücklich zu bemerken, dass der (von Jehovah unmittelbar verkündete) Dekalog geschrieben wurde, zeigt wie sehr sich dies von selbst verstand, wie denn auch in den Jahrtausenden vor Hitzig Niemand noch auf den Gedanken gekommen ist, daran zu zweifeln.“ 4) Es ist aber eine grundfalsche Voraussetzung vom Gesetze Moseh's, eine Verkennung seines ganzen Charakters und Wesens, wenn man meint, die Bundesurkunde habe zweckmässiger Weise keine allgemein sittlichen Vorschriften enthalten können, die auch das Heidenthum anerkannte, und ebenso wenig solche Gebote, die schon im vormosaischen Israelitismus gegolten hätten. Denn es wird dabei völlig verkannt, dass der Bund am Sinai nur eine Wiederaufnahme, Erneuerung und Erweitrung des Bundes mit Abraham war, und dass auch die allgemein sittlichen Gebote, die das Heidenthum mit dem Mosaismus gemeinsam hat, doch hier etwas ganz anderes sind als dort, weil ihr Princip und der Geist, der sie beseelt, weil ihre Wurzel und der Boden, in dem sie wurzeln, ganz und gar verschieden und gegensätzlich sind. Das was die Voraussetzung, das Princip und die Basis der Religion des alten Bundes im Unterschied vom gesammten Heidenthum war, nämlich die Anerkennung eines einigen, persönlichen, heiligen und geistigen Gottes, und was als unverbrüchliches Bundeszeichen und als bundesmässige Einrahmung des ganzen Lebens gelten sollte, nämlich das Gebot der Sabbatsheiligung, das Alles musste auch, gleichviel ob es ein absolut Neues oder ein schon im altväterlichen Herkommen Begründetes war, dem Grundgesetz und der Bundesurkunde einverleibt werden. Und wenn dadurch der Fordrung genügt war, den „hauptsächlichsten Unterscheidungslehren des Hebraismus“ ihr Recht angedeihen zu lassen, so lässt sich nicht absehen, warum nicht auch daneben noch die hauptsächlichsten Grundsätze allgemein sittlichen Lebens hätten aufgenommen werden können, ja müssen, da das Princip der ganzen Gesetzgebung nach ausdrücklicher Selbstaussage in den Worten liegt: „Ich, Jehovah, bin heilig, darum sollst auch du, mein Volk, heilig sein.“ 5) Exod. 34, 11—26 giebt sich unverkennbar kund als eine verkürzte Wiederholung und summarische Zusammenfassung der im Bundesbuche Ex. 21—23 enthaltenen Gesetze. Wie Moseh jene aufzeichnete, so auch diese (K. 34, 27). So wenig nun die Gesetze in Ex. 21—23 mit den von Jehovah auf die ersten Tafeln eingegrabenen Worten identisch sein können, so wenig kann dies auch mit den Geboten in K. 34, 11—26 der Fall sein. Die Aufzeichnung Moseh's setzt hier wie dort eine Aufzeichnung Gottes voraus.

Einigen Schein gewinnt die Göthe'sche Hypothese nur durch K. 34, 27 f. Hier spricht Jehovah: Schreibe dir diese Worte auf, denn nach diesen Worten schliesse ich meinen Bund mit dir und Israel.“ Dann wird erzählt: Moseh war daselbst bei Jehovah 40 Tage und Nächte, ass nicht und trank nicht, und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte. — Es kommt Alles darauf an, welches das Subject zu וַיִּכְתֹּב ist. Ist es Moseh, dann wird man allerdings wegen des כְּתָב־לְךָ die Worte Vs. 11—26 als Inhalt der Schrift auf den Tafeln ansehen müssen. Allein diese Beziehung des ויכתב auf Moseh ist entschieden falsch. Nicht nur das Deuteronomium lässt die zweiten Tafeln von Jehovah selbst beschreiben (K. 10, 2: וְאֶכְתֹּב), sondern auch

Ex. 34, 1 (וְכֶתְבָה). E. Meier emendirt freilich (Dekalog S. 6), um einen Widerspruch mit dem Deut. herauszubringen, an letzter Stelle וְכָתַבְתָּ, aber solche Willkühr der Kritik richtet sich selbst. Man wird vielmehr mit Bertheau (Sieben Gruppen S. 98) sagen müssen: „Bei sorgfältiger Erwägung des Zusammenhangs kann keine andre Meinung Raum gewinnen, als dass יהוה Subject zu ויכתב sei, da Vs. 28 auf Vs. 1 sich, ich möchte sagen, handgreiflich zurückbezieht.... Es ist auch Vs. 27 nicht gesagt, dass Mose „diese Worte“ auf die zwei Tafeln schreiben sollte; im Gegentheil werden wir nach Analogie von K. 24, 4. 7 erwarten, dass er sie in ein Buch geschrieben habe. Vor ויכתב war auch Jehovah genannt, zwar nicht als Subject, aber ich möchte fast sagen, dass ich bei dem ו consequ. einen Wechsel des Subjects erwarte. Aus sprachlichen Gründen kann wenigstens nichts gegen die Annahme, dass Jehova Subject in ויכתב sei, eingewandt werden, und der Zusammenhang der Erzählung fordert diese Annahme mit Nothwendigkeit.“ Wir fügen noch hinzu: Auch das Gebot an Moseh in K. 34, 1, Tafeln auszuhauen und mit auf den Berg zu bringen, zwingt uns gleichsam die Erwartung auf, dass Jehovah selbst sie, gleich den ersten Tafeln, beschreiben werde. — Gegen diese überzeugende Beweisführung wird man die gezwungene und unnatürliche Deutung Welte's (Nachmosaisches S. 126) abweisen müssen, der das ויכתב auf Moseh bezieht, aber dies mit dem וכתבתי in Ex. 34, 1 und dem אכתב in Deut. 10, 2 durch die Bemerkung vereinigen zu können meint, dass das, was ein Prophet im Namen und Auftrage Gottes thue, Gott selbst thue.

Der Unterschied zwischen den ersten und zweiten Tafeln besteht also einzig und allein darin, dass diese von Moseh ausgehauen, jene aber (auch dem Stoffe nach) von Jehovah selbst geliefert waren, während die Schrift auf der einen wie auf der andern vom Finger Jehovah's geschrieben war. Hengstenberg (Beitr. III, 387) sieht jenes als Strafe an: „Es war schon Strafe genug für das Volk, dass die Materie von Mose angeschafft wurde.“ Wir sind indess sehr zweifelhaft, ob wir ihm darin beistimmen sollen. Man könnte ebenso gut, und vielleicht noch zutreffender mit Baumgarten (I, 2 p. 113) es als Zeichen einer höhern Stufe des Bundes deuten, „denn je weiter sich die Gegenseitigkeit erstreckt, desto fester wird der Bund, der sich daher auch nicht eher vollendet als in der gottmenschlichen Person.“

3. Der **strahlende Glanz des Angesichtes Moseh's** ist der Abglanz des Nachglanzes von der vorübergegangenen Herrlichkeit Jehovah's. Weil dies ein ganz ausserordentliches und einzigartiges Ereigniss war, ist es auch in seiner Wirkung ausserordentlich; — und weil das Schauen Moseh's zur Wiederherstellung des Bundes in Beziehung stand, so wird auch dem Volke in dem Glanze des Angesichtes seines Mittlers ein Abglanz dessen, was er geschaut, zu Theil. Moseh wird dadurch in seinem Unterschiede vom Volke dargestellt und als Repräsentant Gottes vor dem Volke charakterisirt. Der wahre Mittler zwischen Gott und Mensch muss wie Menschen- so auch Gottesnatur an sich tragen, um beide gleichmässig und vollkommen repräsentiren zu können. Solch ein Mittler ist freilich Moseh noch nicht, aber der Glanz auf seinem Angesicht bezeugt doch, dass von der göttlichen Natur ein Abglanz auf ihn übergegangen ist und dass er mit Gott selbst im Verkehr steht. Obwohl nun der Glanz auf Moseh's Gesicht nur ein zwiefach abgeschwächter Abglanz der Herrlichkeit Jehovah's ist, so ist er doch dem Volke zu mächtig, so dass Moseh sich genöthigt sieht, wenigstens im Privatverkehre mit dem Volke eine Decke vor sein Angesicht zu legen. Der Apostel Paulus (2. Kor. 3, 11) sieht in dieser Decke ein Bild der Hülle, in welche eingehüllt die göttliche Heilswahrheit dem Volke, das sie unverhüllt noch nicht zu fassen und zu tragen

vermag, überliefert wird, die aber in dem Maasse, in welchem des Volkes Fassungsvermögen heranreift, sich verdurchsichtigt und schwindet, bis sie in der Fülle der Zeit ganz abgethan werden kann. — Die LXX übersetzen die Worte כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו (Vs. 29) sprach- und sachgemäss durch ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ; die Vulg. dagegen wenigstens missverständlich: quod cornuta esset facies sua. Vgl. Sal. Deyling, de vultu Mosis radiante in dess. Observv. ss. III p. 81 ff. Der Rationalismus ist in seiner Abgeschmacktheit so weit gegangen, den Glanz des Angesichtes Moseh's auf die Electricität des Berges zurückzuführen. Vgl. Eichhorn, Einleit. 4. Aufl. Bd. III, 280: „Als er bei Abend von dem Berge zurückkam, und die ihn sahen nur ein Leuchten seines Angesichtes, weil die übrigen Theile seines Körpers durch Kleider bedeckt waren, bemerkten, dessen Ursprung er und seine Zeitgenossen sich noch nicht aus physischen Ursachen erklären konnten, war es nicht natürlich, dass es Mose von dem, wovon er überzeugt war, von seinem Umgange mit der Gottheit, ableitete? d. 14. Dec. 1855.

Verfertigung und Aufrichtung des Heiligthums.

§ 53. (Ex. 35—40.) — Jetzt nachdem der Bund wiederhergestellt ist, kann Moseh endlich auch daran gehen, die schon längst erhaltenen Befehle über den Bau des Heiligthums, dessen Urbild ihm auf dem Berge gezeigt worden war, auszuführen. Er fordert zu freiwilliger Beisteuer aller dazu nöthigen Stoffe auf. Freudig brachte die ganze Gemeinde goldenen Schmuck, kostbare Zeuge und Felle, Edelsteine, Specerei u. s. w. dazu dar. Das Silber wurde durch eine Abgabe von ½ Sekel, die jeder erwachsene Israelit zu entrichten hatte, beschafft (Vgl. Exod. 30, 15). Zugleich beruft Moseh die Werkmeister, die ihm Jehovah mit Namen genannt hatte, und die vom Geiste Gottes zu diesem Behufe erfüllt und mit Weisheit und Verstand zu solchem Werke ausgerüstet waren. Die oberste Leitung des ganzen Baues soll Bezaleel aus dem Stamme Judah führen; ihm wird als Gehülfe zur Seite gestellt der Danite Oholiab. Und alle Männer der Gemeinde, die in Handwerken und Künsten geschickt waren, so wie alle Weiber, welche künstliche Webereien u. dgl. zu machen verstanden, boten ihre kunstgeübten Hände zur Mithülfe dar. Rüstig wurde das Werk begonnen, und der willigen Gaben des Volkes wurden so viele unter ihren Händen, dass Moseh der weitern Spendung Einhalt thun konnte. Alles Gold, das zum Heiligthum verarbeitet wurde, betrug 29 Talente und 730 Sekel, alles Silber 100 Talente und 1775 Sekel, alles Kupfer 70 Talente und 2400 Sekel [1]). Als nun nach etwa sechs- bis siebenmonatlicher Arbeit das ganze Werk nebst allem Zubehör an Geräthe und Priesterkleidern fertig war, überlieferten die Baumeister es Moseh, und am ersten Tage des ersten Monats des zweiten Jahres nach dem Auszuge wurde das Heiligthum aufgerichtet und durch Salbung der Wohnung sowohl wie ihrer Geräthe geweiht. Da bedeckte die Wolke das Heiligthum und die Herrlichkeit Jehovah's erfüllte die Wohnung [2]).

1. De Wette, Bohlen u. A. behaupten, die ganze Beschreibung der Stiftshütte und ihrer Anfertigung gebe sich dadurch schon als Dichtung kund, dass sie eine Cultur der Künste und einen Reichthum an kostbaren Stoffen voraussetze, wie bei einem auswandernden Nomadenvolke gar nicht denkbar sei. Vgl. dagegen Hävernick's Einl. I, 2 p. 460 ff., Bähr's Symbolik I, 257 ff., 273 ff. und Hengstenberg's Moses und Aegypten S. 136 ff. —

Das πρῶτον ψεῦδος dieser Anklage ist die Voraussetzung, dass Israel damals noch ein rohes, aller Cultur und Civilisation entbehrendes Nomadenvolk gewesen sei, deren Ungrund wir bereits bei § 7 dargethan haben. Was die **Materialien** für den Bau betrifft, so lässt sich nachweisen, dass die Israeliten das Nöthige entweder schon besassen, oder es sich leicht aus der Wüste selbst, oder von den durchziehenden Handelskarawanen verschaffen konnten. Das bedeutendste Material, das Sittim- (Akazien-) holz konnte in der Wüste selbst gefällt werden. Gold, Silber und Edelsteine hatten sie in reicher Fülle aus Aegypten mitgebracht (§ 27, 4); die Tachaschfelle lieferte der arabische Meerbusen; die Rohstoffe für die Webereien, die nöthigen Specereien u. dgl. konnten von den Karawanen erhandelt werden. Sehr unnöthig ist das Erstaunen über die Menge von Gold und Silber, die verarbeitet wurde. Gegen den uns fast unglaublichen Reichthum an edelen Metallen, der uns im Alterthum allenthalben entgegentritt (vgl. Bähr I, 257 ff.), erscheint das zur Stiftshütte verwandte Quantum als eine Kleinigkeit, die nicht des Erstaunens werth ist. Die ganze Masse des verarbeiteten Goldes betrug (da ein Talent — כִּכָּר — 3000 Sekel begreift) 87,730 Sekel; dies giebt nach der höchsten Schätzung 300,000 Dukaten. Das Silber belief sich auf 301,775 Sekel (im Werthe von noch nicht 300,000 Thaler preuss.), wozu jeder erwachsene Israelit einen halben Sekel (nach Bertheau [zur Gesch. d. Isr. S. 49] betrug der Sekel Silbers 21 Ggr.) beigesteuert hatte. Zu beachten ist, dass diese Abgabe für jeden Israeliten dieselbe war, und dass also der Reiche nicht mehr darbringen sollte und durfte, wie der Arme (Exod. 30, 15), während die freiwilligen Gaben je nach den Vermögensumständen dargebracht wurden. Es war damit ausgesprochen, dass alle Israeliten, gleichviel ob arm oder reich, dem Heiligthum gegenüber gleichverpflichtet und gleichberechtigt seien.

Den Mangel der zur Verfertigung der Stiftshütte erforderlichen **Kunstfertigkeit** hat man um so eher behaupten zu können gemeint, als auch noch Salomo den Bau des Tempels phönizischen Baukünstlern zu übertragen für gut fand. Darauf ist zu erwidern, dass es sich beim Tempelbau um eigentliche architektonische Kunst, bei dem Bau der Stiftshütte als eines blossen Zeltes aber durchaus nicht um kunstgerechte Architektonik, sondern nur um Zimmermanns-, Schmiede-, Goldarbeiter-, Weber-, Buntwirker- und Steinschneider-Geschicklichkeit handelte. Dass diese aber in einem hohen und bewundrungswürdigen Grade im ägyptischen Alterthum vorhanden war, haben Bähr und Hengstenberg ll. cc. nachgewiesen, und dass auch manche Israeliten sich dieselbe bei ihrem Aufenthalte in Aegypten angeeignet hatten, zeigt beispielsweise 1 Chron. 4, 14. 21. 23.

2. Wenn K. 40, 36 gesagt wird: „Moseh konnte nicht in das Versammlungszelt gehen, denn es ruhete auf ihm die Wolke und die Herrlichkeit Jehovah's erfüllte die Wohnung," so entspricht dies ganz den Vorgängen bei der Einweihung des Tempels 2 Chron. 7, 2; auch hier konnten die Priester nicht in das Haus Jehovah's gehen, weil die Herrlichkeit Jehovah's es erfüllet hatte. In beiden Fällen ist nur ein vorübergehendes Nichtkönnen gemeint, denn es versteht sich von selbst, dass die Priester später hineingingen, — und auch Moseh geht Levit. 9, 22 mit Aharon wieder in das Zelt (vgl.

Num. 7, 89). Das Erfülltsein der Wohnung von der Herrlichkeit des HErrn muss also in beiden Fällen etwas ganz Ausserordentliches und Vorübergehendes gewesen sein. Es ist die erstmalige und einmalige Besitznahme der Wohnung, bei welcher sich die Herrlichkeit des HErrn in solch unverhülltem Glanze entfaltete, dass auch Moseh nicht hineinzutreten wagte. Bei der Einweihung nahm Jehovah von der ganzen Wohnung Besitz; demnächst aber zog sich die Wolke, der Träger seiner Herrlichkeit, in das Allerheiligste zurück und lagerte sich dort zwischen den Cherubim (Lev. 16, 2); auch hier darf deshalb Niemand eintreten mit alleiniger Ausnahme des Hohenpriesters, der ein einzigesmal im Jahre, und zwar nur mit der umhüllenden Wolke des Rauchwerkes (Lev. 16, 13), nachdem er zuvor für seine und seines Hauses Sünde Opfer gebracht hat (Lev. 16, 3), hinzunahen darf. Näheres darüber in der zweiten Abtheilung dieses Bandes. Dec. 14. 1855.

Die Opfertorah und die Einsetzung des levitischen Priesterthums.

§ 54. (Levit. 1—8.) — Das Heiligthum ist errichtet und Jehovah hat bereits seinen Einzug in dasselbe gehalten. Nun ist es auch an der Zeit, dass der Dienst an demselben beginne. Grundlage und Mittelpunct dieses Dienstes ist der Opfercult. Darum wird nun zuvörderst die Opfertorah (Lev. 1—7) erlassen, und zwar nicht mehr vom Berge, sondern vom Heiligthum aus, denn das Heiligthum ist jetzt die stetige Wohnung Jehovah's, die Stätte, in welche seine Herrlichkeit eingezogen und auf welche die Wolken- und Feuersäule sich niedergelassen hat. — Die weitere Voraussetzung des Dienstes am Heiligthum ist die Einsetzung eines stehenden Priesterthums. Schon früher (Exod. 28, 1) war die Familie Aharon's dazu erkoren, die Weise ihrer Einweihung festgesetzt (Ex. 29), die priesterliche Amtskleidung angeordnet (Ex. 28) und verfertigt worden (Ex. 39). Nun findet die Einweihung und Einsetzung der Priester selbst statt (Lev. 8). Die ganze Gemeinde versammelt sich vor der Thür des Heiligthums; Moseh führte Aharon und seine Söhne Nadab, Abihu, Eleasar und Itamar hinzu, wusch, investirte und salbte sie, brachte ein Sündopfer, ein Brandopfer und ein Dankopfer für sie dar, bestrich mit dem Blute des letztern das rechte Ohr, so wie den Daumen der rechten Hand und des rechten Fusses der zu Weihenden, sprengte das übrige Blut rings um den Altar, füllte ihnen mit den Fett- und Fleischtheilen die Hände zur Webung, und schloss die feierliche Handlung mit Veranstaltung der Opfermahlzeit, an der nur die Geweihten Theil nahmen.

1. Ein näheres, erläuterndes Eingehen auf die Opfertorah, sowie auf die Priesterweihe müssen wir der zweiten Abtheilung dieses Bandes vorbehalten. Vgl. indess meine Schrift: Das mosaische Opfer. Mitau 1842.

§ 55. (Levit. 9. 10.). — Während sieben Tagen war die Priesterweihe vollzogen worden; am achten fungirt Aharon zuerst selbstständig als

Priester. Er brachte die ersten Opfer dar für seine und des Volkes Sünde. Nachdem das Blut gesprengt und die Opferstücke gewebt und auf dem Altar zurechtgelegt sind, begiebt sich Aharon kraft priesterlichen Vorrechtes zum erstenmale — und darum wohl noch von Moseh begleitet oder eingeführt — in das Heiligthum. Als sie zurückkehrten, segneten beide das Volk. Da erschien die Herrlichkeit des HErrn allem Volke, und es fuhr Feuer aus vom HErrn und verzehrte das Opfer auf dem Altare. Das Volk, welches Zeuge dieser gnadenvollen Gottesmanifestation war, jauchzete, fiel nieder und betete an[1]). — Aber der Gnadenerweisung Jehovah's folgt bald auch eine durch frevelhafte Willkühr hervorgerufene Zorneserweisung. Nadab und Abihu, die ältesten Söhne Aharon's, überheben sich ihres Priesterberufes und durchbrechen übermüthig die demselben gezogenen Schranken, indem sie fremdes Feuer vor Jehovah bringen, das Er ihnen nicht geboten hatte[2]). Da fährt Feuer aus von dem HErrn und verzehrte sie. Da Aharon und seine übrig gebliebenen Söhne Eleasar und Itamar, um nicht ihre Salbung zu entweihen und einzubüssen, sich nicht an den Leichen verunreinigen dürfen, beauftragt Moseh die nächsten, nicht priesterlichen, Verwandten derselben, sie aus dem Heiligthum hinweg zu tragen und vor dem Lager zu bestatten. An dies Ereigniss knüpfen sich dann einige darauf bezügliche Gesetze an[3]).

1. Dass Aharons erstes Opfer durch **Feuer vom Himmel** verzehrt wurde, war ein Zeichen des göttlichen Wohlgefallens am Opfer wie am Priester, der es brachte (vgl. Gen. 4, 4). Dasselbe geschah auch beim erstmaligen Opfer im salomonischen Tempel. Um so weniger wird man irre gehen, wenn man dies Ereigniss mit Lev. 6, 9. 12. 13 in Verbindung bringt, wonach das Feuer auf dem Altar beständig brennen und nimmer verlöschen solle. — Das Feuer, mit welchem jetzt und fortan die Opfer Israels verbrannt wurden, ist also seinem Ursprunge nach kein gemeines, irdisches, sondern ein himmlisches, göttliches Feuer. Nach der jüdischen Sage wurde dies heilige Feuer ununterbrochen erhalten bis zum babylonischen Exil, ja nach 2 Makk. 1, 19 noch darüber hinaus. Der Talmud und die meisten Rabbinen zählen es unter die fünf Stücke (Ignis, Arca, Urim et Tummim, Oleum unctionis, Spiritus sanctitatis), welche im zweiten Tempel fehlten. Vgl. J. Buxtorf, hist. de igne sacro, in dessen Exercitt. p. 229 ff., und S. Bochart, de igne coelitus in sacrificia delapso, im Hieroz. ed. Rosenm. I, 375 ff.

2. Schwierig ist die nähere Bestimmung des Frevels, dessen sich die beiden ältesten Söhne Aharon's schuldig machen. Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 144) meint, damit sei „eine vom Räuchern auf dem goldenen Altar ganz verschiedene, dem Gesetze völlig fremde gottesdienstliche Handlung gemeint.“ Allein darnach ist der Bericht gar nicht angethan. Ebenso wenig können wir beistimmen, wenn derselbe Gelehrte in einer spätern Schrift (Schriftbew. II, 1 p. 360) den Grund des Frevels mehr darin sucht, dass sie ohne Befugniss ihr Räucheropfer ins Allerheiligste, statt bloss ins Heilige gebracht hätten: („Als Nadab und Abihu ins Allerheiligste kamen, ohne etwas Andres zu bringen als ihr Räucheropfer und ohne einen andern Anlass zu haben, als ihren vermeintlich

frommen Willen, strafte sie Gott mit gewaltsamem Tode im Heiligthum"). Denn in den Worten des Berichtes: „Sie brachten fremdes Feuer vor Jehovah" ist durchaus nicht die mindeste Andeutung zu lesen, dass sie ihr Räucherwerk hinter den Vorhang (wie Lev. 16, 12) gebracht hätten. Der Frevel beruht allein darin, dass sie fremdes Feuer vor den HErrn brachten, ein Feuer, „das Er ihnen nicht befohlen hatte". Dies kann auf zwiefache Weise gedeutet werden. Am nächsten liegt es wohl, im Anschluss an den unmittelbar vorhergehenden Bericht über das vom Himmel herab gegebene heilige Feuer und mit Beziehung auf Levit. 16, 12, wonach der Hohepriester, wenn er am grossen Versöhnungstage ins Allerheiligste ging, das Räucherwerk mit diesem heiligen Feuer anzünden sollte, — es so zu verstehen, dass sie statt des Feuers vom Altar, andres (gewöhnliches) Feuer zum Anzünden ihres Räucherwerkes genommen haben. Denn wahrscheinlich galt jene Vorschrift ebenso vom täglichen priesterlichen Räucheropfer, wie von dem jährlichen, hohepriesterlichen. Allerdings muss es bei dieser Auffassung befremden, dass unter den bisher emanirten Gesetzen ein darauf bezügliches Gebot sich nicht findet. Es möchte deshalb vielleicht doch rathsamer sein, den Ausdruck „fremdes Feuer", was der Zusammenhang gar wohl zulässt, von dem angezündeten Räucherwerk zu verstehen, und in dem Frevel der Söhne Aharon's eine Uebertretung des bereits in Exod. 30, 9 bekannt gemachten Gesetzes zu finden, welches verpönt, fremdes Räucherwerk auf den Räucheraltar zu bringen.

3. Die nun folgenden Gebote werden auf Anlass des vorangegangenen Ereignisses erlassen. Das Verbot, dass die Priester ihre Häupter nicht entblössen und ihre Kleider nicht zerreissen sollen, — beides sind Zeichen der Trauer — ist darin begründet, dass ihre Kleider und ihre Kopfbedeckung Amtskleider sind, mit deren Ablegung oder Zerreissung auch ihr priesterlicher Beruf und Charakter verletzt wird. Da das Haupt der Priester mit dem heiligen Oel gesalbt ist, so ist auch wohl das durch die Trauersitte gebotene (Lev. 13, 45) Entblössen des Hauptes an sich schon eine profanirende Handlung. Ebenso wenig ist es wohl zu läugnen, dass zwischen dem Verbote, vor dem Eintritt ins Heiligthum berauschende Getränke zu geniessen und der eben berichteten Thatsache ein Zusammenhang stattfinde; doch geht man ohne Zweifel zu weit, wenn man daraus schliessen zu können meint, Nadab und Abihu hätten in der Trunkenheit jenen Frevel begangen. „Aber es ist eine Verwandtschaft zwischen dem Sinne, mit welchem Nadab und Abihu in das Heiligthum drangen, und der Trunkenheit, denn jener Sinn war der Uebermuth, der die Ruhe und Besonnenheit verloren hatte" (Baumg.), — und in der Verbindung des Weinverbotes mit dem Trauerverbote ist angedeutet, „dass wie nichts von Aussen Kommendes den Priester niederschlagen, so auch keine fremde Erhebung den Sinn ihm einnehmen soll; seine ganze Aufmerksamkeit soll auf die heiligen Handlungen, die ihm geboten sind, gerichtet sein" (O. v. Gerlach).

Fortsetzung und Abschluss der sinaitischen Gesetzgebung.

§ 56. (Levit. 11—27.) — Nachdem die Priester geweiht sind und ihren Dienst angetreten haben, folgt nun zur Vervollständigung der theokratischen Gesetzgebung noch die Emanirung mehrerer Gesetzesgruppen über levitische Unreinheit, eheliche Verbindung, Festfeier etc.[1]). Mitten unter diesen Gesetzen (Lev. 24, 10—23) wird die Geschichte von der Bestrafung eines Gotteslästrers berichtet[2]). Der Sohn eines israelitischen

Weibes, Namens Schelomit, aus dem Stamme Dan, und eines ägyptischen Vaters hatte im Streite mit einem israelitischen Manne dem Namen Jehovah's geflucht[3]). Die Zeugen dieses Frevels brachten den Schuldigen vor Moseh, der ihn in Verhaft halten liess, bis er über diesen ausserordentlichen Fall Jehovah's Willen eingeholt habe. Darauf wird, dem göttlichen Befehl zufolge, der Lästerer aus dem Lager geführt, und nachdem die Zeugen ihm die Hände auf's Haupt gelegt hatten, von der ganzen Gemeinde gesteinigt[4]). — In diese Zeit fiel auch der Jahrestag des Auszugs aus Aegypten, der nach damals schon vorgeschriebener Weise durch eine Passahmahlzeit gefeiert wurde (Exod. 12). Es war das erste Passahfest, das zum Gedächtniss der Erlösung Israels begangen wurde (Num. 9, 1—3).

1. Die sinaitische Gesetzgebung schliesst sich zunächst mit den in K. 26 gegebenen Verheissungen und Drohungen durch die Schlussformel in K. 26, 46 ab. Da aber die Gesetzgebung überhaupt den Charakter successiven Entstehens unverkennbar an sich trägt, indem sie durchaus nicht systematisch sich gliedert, sondern ganz einfach grössere oder kleinere Gruppen sachlich zusammengehöriger Gebote zusammenstellt, je nachdem das Bedürfniss der Zeit oder der Umstände dieses oder jenes Lebensgebiet in den Vordergrund gestellt hat, — so kann es auch nicht befremden, wenn trotz dieses Abschlusses, durch irgend welche der Aufzeichnung nicht für werth befundene Veranlassung bedingt, noch während des Aufenthaltes am Sinai, noch ein **Nachtrag** nöthig wird, wie der in K. 27 enthaltene, der die gesetzlichen Bestimmungen über die Lösung der freiwilligen Gelübde enthält. Am Schlusse desselben wird daher Vs. 34 dieselbe Schlussformel wie in K. 26, 46 wiederholt: „Das sind die Gebote, welche Jehovah Moseh geboten hat an die Kinder Israel beim Berge Sinai." Als Anhang charakterisirt sich auch dieses Kap. durch seinen Inhalt, indem es nur „die freie aussergesetzliche Bewegung des Geistes" in die Gott wohlgefällige Ordnung fasst.

2. Bertheau (Sieben Gruppen S. 220 ff.) ist mit der Anklage gegen die Urkunde aufgetreten, dass nur durch Missgriff und Ungeschicklichkeit des Redactors die **Geschichte des Gotteslästrers** wie überhaupt das ganze 24. Kapitel hier ungehörigen Ortes eingeschoben worden sei. Allein gerade die absolute Unmöglichkeit, irgend eine auch nur entfernte Beziehung der Gesetze und der Geschichte in K. 24 zum Vorangehenden und Nachfolgenden, oder einen Fortschritt des Gedankens von dem Einen zum Andern ausfindig zu machen, nöthigt dazu, den Grund dieser Aneinanderreihung allein in der geschichtlich-zeitlichen Aufeinanderfolge zu suchen, und sich die Unterbrechung des Fortschrittes und der Zusammengehörigkeit von K. 23 (Festgesetze) zu K. 25 (vom Sabbat- und Jobeljahr) durch K. 24 (Vs. 1—9: Gesetze über die Verpflegung des Leuchters und des Schaubrottisches; — Vs. 10—23: Geschichte des Gotteslästrers nebst dadurch bedingten Gesetzen) als geschichtlich veranlasst zu denken. Wodurch die Gesetze Vs. 15—22 veranlasst wurden, hielt der Verf. der Aufzeichnung für werth; wodurch aber die Gesetze über das Oel des Leuchters und die Schaubrote veranlasst wurden, erfahren wir nicht, wahrscheinlich weil die Veranlassung kein Interesse für den zukünftigen Leser darzubieten schien.

3. Die wiederholte Bemerkung, dass der Gotteslästrer der Sohn eines **ägypti-**

schen Mannes und einer israelitischen Frau gewesen, zeigt die Absicht des Verfassers, auf das Bedenkliche und Gefährliche solcher Mischehen aufmerksam zu machen, lässt uns aber auch die muthmaassliche Veranlassung zur Lästrung des göttlichen Namens errathen. Wahrscheinlich war dem Halbisraeliten seine ägyptische Abkunft von seinem Gegner als ein Makel vorgeworfen worden, vielleicht mit der Bemerkung, dass er deshalb keinen Theil am Gotte Israels und am Bunde mit Ihm habe, wodurch dieser in der Leidenschaft leicht sich zu einer Schmähung Jehovah's hinreissen lassen konnte, zumal wenn wirklich die väterliche Abstammung nicht ganz ohne Einfluss auf seine innere Herzensstellung zu den höchsten Gütern in Israel geblieben war. — Dass die rabbinische Theologie von hier ihr Verbot, den Namen Jehovah's auszusprechen, abstrahirt hat, ist schon bei § 12, 6 bemerkt worden.

4. Der rechte Platz, über die Bedeutung der **Handauflegung** im Allgemeinen und deren Bedeutung eingehender zu sprechen, wird bei der Erklärung der Opfergesetze in der zweiten Abtheilung dieses Bandes zu suchen sein. Hier daher nur so viel als zum unmittelbaren Verständniss der vorliegenden Begebenheit nöthig ist. — Ein ganz analoger Fall von Handauflegung findet sich übrigens auch in der Historie v. d. Susanna Vs. 34. Wir ersehen daraus, dass diese Art von Handauflegung eine Sitte von allgemeinerer Geltung für analoge Fälle war oder wurde. — Bähr (Symbolik II, 342) findet in diesem Handauflegen theils eine „Andeutung des Verhältnisses, in welchem die Hörer zum Lästerer standen, theils eine Bezeugung des Hingebens oder Weihens zum Tode." Erstres hat ohne Zweifel seine Richtigkeit, hätte nur auch näher auseinandergesetzt und motivirt werden sollen. Wie aber die Handauflegung eine Weihe zum Tode bezeichnen soll, lässt sich gar nicht absehen. Hofmann (Schriftbew. II, 1 p. 155 f.) hat bei seiner Erörtrung der Bedeutung des Handauflegens diese Stelle nicht berücksichtigt. Dass seine Deutung dieses symbolischen Actes hier so wenig, wie bei der Auflegung der Hand auf den Kopf des Opferthieres („dass er von seiner Macht über das Leben des Thieres Gebrauch zu machen gedenkt, und also dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leisten will, das ist der Sinn der Handauflegung") anwendbar ist, gedenke ich am angemessenen Orte nachzuweisen. — Ich bleibe im Wesentlichen bei der Deutung, die ich in meinem Mosaischen Opfer S. 70 ff. gegeben habe, mit der auch Baumgarten's Deutung (I, 2 p. 280) übereinstimmt. Des Letztern wohlgelungene Auseinandersetzung mag hier Platz finden: „Nach dem Urtheile Jehovah's soll die Sache so angesehen werden, dass bei dem Verbrechen des Einzelnen die ganze Gemeinde betheiligt ist, weil der Eine ein lebendiges Glied in dem Ganzen ist. Darum wird die Bestrafung der ganzen Gemeinde anheimgegeben. Durch die Strafe soll nämlich die Gemeinde ihren Theil der Schuld auf den Verbrecher zurückgeben, und indem sie diesen aus dem Lager führt und zum Tode bringt, die Sünde aus Israel tilgen. Dass die Bestrafung unter diesen Gesichtspunct gestellt ist, ergiebt sich namentlich aus der Bestimmung, nach welcher die Ohrenzeugen der Lästrung, also die aus der Gemeinde am meisten Betheiligten (Lev. 5, 1), ihre Hände auf das Haupt des Sünders legen, und damit ihre unfreiwillig empfangene Schuld durch freie That von sich weisen und auf das Haupt des Sünders übertragen. Auf diese Weise wird die äussere Strafe eine sittliche That der ganzen Gemeinde und tritt in Wahrheit in ein innres Verhältniss zum Verbrechen, so dass sie wirklich als eine Ausrottung der Sünde angesehen werden kann." In andern Fällen treten freilich die Aeltesten als die eigentlichen Repräsentanten der Gemeinde vor den Riss. In einem Falle, wie der vorliegende, liegt aber der Grund am Tage, warum von dieser sonst so natürlichen Repräsentation hier abgesehen wird. Durch eine Sünde,

welche wie diese wegen ihres grundstürzenden Charakters die Basis des ganzen theokratischen Gemeinwesens verletzt oder negirt, ist die ganze mit dem Sünder gliedlich zusammenhängende Gemeinde in Mitschuld versetzt, bis die aus ihrer Mitte hervorgegangene und die Gesammtheit inficirende Sünde durch Ausrottung des Sünders als des inficirenden Subjectes negirt und beseitigt ist. Denn jede Infection, die als solche freilich nur ein Empfangenes, nicht ein Spontanes ist, wird zum Spontanen, d. h. zur Mitschuld, wenn und so lange sie geduldet wird, so lange nicht auf das Kräftigste dagegen reagirt wird. Am Unmittelbarsten und in potenzirtestem Maasse sind aber von solcher Infection und der daraus resultirenden Mitschuld die Augen- oder Ohrenzeugen betroffen; ihnen liegt daher auch zunächst und am Dringlichsten die Pflicht der Reaction ob; und sie sind es, die für diesen Fall als Repräsentanten der Gesammtgemeinde vor den Riss zu treten haben. Durch die Handauflegung auf das Haupt des Sünders tragen sie nun die Infection, von der sie betroffen sind, auf denjenigen, von dem die Infection ausgegangen ist, zurück. Er hat fortan allein alle Schuld zu büssen, und sie wird durch seinen Tod gebüsst.

Auch die Art der Ausrottung, die hier in Anwendung gebracht wird, nämlich die Steinigung, ist bedeutungsvoll gewählt, insofern dies die einzige Todesstrafe ist, bei der das ganze Volk als Ausrichter der Strafe fungirt.

Vorbereitungen zum Aufbruche vom Sinai.

§ 57. (Num. 1—6.) — Der Zweck der Lagerung am Sinai ist erfüllt, der Bund ist geschlossen, das Gesetz gegeben, das Heiligthum errichtet, die Priester geweiht, der Gottesdienst eingerichtet, und Jehovah wohnt in der Mitte seines erwählten Volkes. Nun ist es Zeit, an den Aufbruch zu denken, um der Bestimmung, für die Israel geweiht worden ist, entgegenzugehen. Die nächste Aufgabe ist die Einnahme des verheissenen Landes. Aber diese Einnahme kann keine friedliche sein, denn Kanaan ist von mächtigen und kriegerischen Völkerschaften besetzt (Ex. 23, 23; 34, 11). Es muss also erobert werden, und die Erobrung des Landes soll mit der Vertilgung seiner dermaligen Bewohner verbunden sein, denn die Missethat der Amoriter ist voll geworden (Gen. 15, 16). Sie sind zum Gerichte reif geworden, und Israel soll dies Gericht im Namen und Auftrage Jehovah's ausführen. Darum muss sich Israel als eine Kriegsschaar Jehovah's organisiren. Zu diesem Zwecke wird seine kriegsfähige Mannschaft gezählt, alle Männer von 20 Jahren und darüber. Nur der Stamm Levi soll von dieser Zählung ausgenommen bleiben. Denn dieser Stamm, der den auf ihm lastenden Fluch des Stammvaters durch seinen Eifer um die Ehre Jehovah's in Segen gewandelt hat (§ 50, 8), soll aus der Reihe der übrigen Stämme heraustreten, um dem Dienste des Heiligthums sein Leben zu weihen. Durch diesen Austritt eines ganzen Stammes wird nun auch die bedeutsame, aber durch die Adoption der Söhne Josef's (Gen. 48) gestörte Zwölfzahl der Stämme wiederhergestellt.

Da die Musterung der Stämme zum Berufe Israels in so naher Beziehung steht, so wird sie mit gebührender Feierlichkeit ausgeführt. Moseh und Aharon verrichten sie, und aus jedem der 12 Stämme ist Einer der Fürsten ihnen beigegeben. Die Zählung ergab für den Stamm Ruben 46,500, für Simeon 59,300, für Gad 45,650, für Judah 74,600, für Isaschar 54,400, für Sebulon 57,400, für Efraim 40,500, für Manasseh 32,200, für Benjamin 35,400, für Dan 62,700, für Asser 41,500 und für Naftali 53,400 kriegsfähige Männer; im Ganzen 603,550[1]). Unter allen Stämmen ragt also Judah als der mächtigste und volkreichste hervor. Es ist dies als die erste Frucht des Segens anzusehen, welchen der gemeinsame Stammvater über den Ahnherrn dieses Stammes ausgesprochen hatte (Gen. 49, 8—12), und jener Weissagung zufolge wird Judah an die Spitze aller Stämme gestellt, und der Fürst des Stammes Judah, mit Namen Nahesson (Nacheschon), ist der erste unter allen Fürsten Israels. — Dann werden auch die Leviten gezählt. Ihrer waren im Ganzen 22,000 Mann, die Knaben von einem Monat und darüber mit eingerechnet, darunter 8580, die sich in dem dienstfähigen Alter von 30—50 Jahren befanden[2]). Jetzt werden nun auch nähere Bestimmungen getroffen, um die schon früher befohlene Heiligung aller Erstgeburten (§ 27, 5) ins Werk zu setzen. Die Leviten sollen nämlich für die Erstgeburten aller Stämme eintreten, als Angehörige Jehovah's zum Dienst an seinem Heiligthum und ihr Vieh statt des erstgebornen Viehes der ganzen Gemeinde. Als aber die männlichen Erstgebornen der ganzen Gemeinde gezählt werden, finden sich ihrer 22,273. Zur Ausgleichung dieses Unterschiedes wird nun die Anordnung getroffen, dass die überschüssigen 273 Erstgebornen um 5 Sekel für den Kopf losgekauft werden und das Lösegeld an die Priester gezahlt wird[3]). — Da die Gemeinde zu einem Kriegsheere Jehovah's organisirt werden soll, so muss auch die Ordnung des Lagers und des Aufbruches genau bestimmt werden. In der Mitte des Lagers soll die Stiftshütte stehen, damit Jehovah's Wohnung buchstäblich in der Mitte des Volkes sei. Zunächst um die Stiftshütte herum stehen die Zelte des Stammes Levi; — Moseh, Aharon und dessen Söhne, die Priester, an der Ostseite, vor dem Eingange des Heiligthums, an der Südseite das Geschlecht der Kehatiter, an der Westseite die Gerschoniter, an der Nordseite die Merariter. Dann erhalten an jeder der vier Seiten je drei Stämme ihre Stellung, unter denen jedesmal der mittlere als der vornehmste ein allen dreien gemeinsames Panier führt: auf der Vorder- oder Ostseite steht Judah mit Isaschar und Sebulon, auf der Südseite Ruben mit Simeon und Gad, auf der Westseite Efraim mit Manasseh und Benjamin, auf der Nordseite Dan mit Asser und Naftali[4]). Nach dieser Ordnung des Lagers

soll sich auch die Ordnung des Aufbruchs richten[5]). Judah's Panier zieht voran, dann kommt Ruben, darauf die Leviten mit dem Zelte; auf sie folgt zunächst Efraim, dann Dan[6]). — An diese Bestimmungen schliesst sich eine Reihe von Gesetzen an (K. 5. 6), welche vornehmlich auf Heilighaltung des Lagers durch Entfernung leiblicher und geistlicher Unreinigkeit abzielen[7]).

1. Auffallend ist, dass die jetzt veranstaltete **Musterung** des Volkes genau dieselbe Anzahl der Gemusterten ergiebt, wie die Errichtung der Kopfsteuer zu Anfang der Verfertigung des heiligen Zeltes vor ungefähr einem halben Jahre ergeben hatte (Exod. 38, 24—28 vgl. § 53). J. D. Michaelis löst diese Schwierigkeit in ss. Anmerkk. für Ungelehrte so: In Exod. 38 fand keine eigentliche Zählung statt, ein Jeder, der über 20 Jahre alt war, entrichtete seine Beisteuer und wurde eingetragen. Jetzt nun erhielt Moseh den Befehl, jene Listen zu ordnen und zu summiren (K. 1, 2). Dort fand also das Aufgeben der Namen und hier die eigentliche Zählung statt und Moseh trug kein Bedenken, die erst später gefundene Zahl dort schon anzugeben. Allein dass jene Erhebung der Kopfsteuer mit einer Eintragung der Namen verbunden gewesen sei, wird nirgends gesagt und erscheint auch an sich nicht gerade wahrscheinlich. Beruht die beiderseitige Zahlangabe, wie auch uns wahrscheinlich ist, auf ein und derselben Mustrung, so werden wir dieselbe nach ihrem ganzen Umfange auf Num. 1 und nicht auf Ex. 38 zu verlegen haben. Dazu nöthigt uns die Feierlichkeit und Förmlichkeit, mit welcher die Zählung in Num. 1 anbefohlen, organisirt und ausgeführt wird. In Exod. 38 fand nur eine einfache Erhebung der Kopfsteuer, keine Zählung statt. Das Resultat der sechs bis sieben Monate später veranstalteten Zählung durfte, da die Ab- oder Zunahme der Volkszahl in dieser kurzen Zeit nur eine sehr geringe sein konnte, ohne Bedenken für die nähere Angabe der Summe jener Kopfsteuer angewandt werden.

Auffallend ist es ferner, dass die Summe aller einzelnen Stämme in runden Hunderten und nur bei Gad in 50 ausläuft. Dadurch wird die Vermuthung nahe gelegt, dass überhaupt nur nach Zehnern oder gar nur nach Fünfzigern gezählt worden sei. Vielleicht wurde dabei der durch Jetro angerathene Gerichtsorganismus (Ex. 18, 21) zu Grunde gelegt, so dass etwa bloss die Hauptleute über 50 gezählt wurden. Wir ziehen die Annahme einer solchen Ungenauigkeit doch immer noch der Meinung Baumgartens vor, der das genaue Abschliessen der Volkszahl bei den einzelnen Stämmen in solchen abgerundeten Zahlen als ein Resultat besondrer göttlicher Providenz geltend macht. Er meint nämlich (I, 2 p. 256 f.), da die Annahme einer solchen Ungenauigkeit in der Zählung nicht mit der hier herrschenden Sorgfalt und Ausführlichkeit verträglich sei, und da dieselbe bei der Zahl der Leviten, die jedenfalls genau angegeben sein musste, nicht anwendbar sei, so müsse man „in dieser natürlichen Concinnität der Zahlen Israels das Siegel der genausten Aufsicht Jehovah's auf die Mehrung seines Volkes anerkennen."

2. Die Gesammtsumme der Leviten gliedert sich nach ihren Geschlechtern in folgende Partialsummen: Im Geschlechte Kehats waren überhaupt 8600 männliche Seelen und 2750 dienstfähige Personen, Gerschon zählte 7500 männliche Seelen und 2630 dienstfähige Männer, Merari 6200 von jenen und 3200 von diesen. Addirt man diese Summen, so ergiebt sich als Gesammtsumme 22,300, während K. 3, 39 nur 22,000 zählt. Am einfachsten löst sich jedenfalls dieser Widerspruch durch die Annahme, dass in eine der Zahlen durch Schuld eines Abschreibers ein Fehler sich eingeschlichen habe

J. D. Michaelis (Anmerkk. für Ungelehrte ad h. l.) nimmt einen Schreibfehler in Vs. 28 bei der Summe der Kehatiten an, wo ursprünglich שלש statt שש gestanden haben möge und somit die Summe der Kehatiten nicht 8600, sondern 8300 betragen habe. Näher liegt die Annahme, dass durch eine Verwechselung der Zahlbuchstaben (entweder des ש = 300 mit ם = 600, oder des ר = 200 mit ך = 500, oder des ג = 3 mit ו = 6 sc. Hunderte) der Irrthum veranlasst sei. Die fleissige und verdienstliche Abhandlung Reinke's über die alttest. Zahlangaben (in dessen Beiträgen zur Erkl. d. A. T. Münster 1851) hat es von Neuem überzeugend dargethan, dass durch solche Verwechselungen der Zahlenbuchstaben im Texte des A. T. sowohl wie in den alten Uebersetzungen desselben eine Menge Irrungen in den Zahlen entstanden sind.

Die bei den meisten Rabbinen und auch bei manchen Neuern beliebte Ausgleichung, dass die in der Gesammtsumme weggefallenen 300 selbst Erstgeburten gewesen seien, und darum nicht hätten mitzählen können, ist unzulässig. Denn sollten die Erstgebornen unter den Leviten nicht mitgezählt werden, so musste dies ebenso sehr bei den Partialsummen, wie bei der Generalsumme in Betracht kommen. Baumgarten (I, 2 p. 263) meint zwar diese Hypothese noch weiter durch die Bemerkung zu empfehlen, „dass durch die stillschweigende Auslassung der 300 Erstgebornen die Schranke der hier vorausgesetzten Heiligkeit Levi's, welche in der Unfähigkeit Israel zu lösen, die seiner Erstgeburt anhaftet, zu Tage kommt, in diesem Zusammenhange verdeckt bleiben sollte, um die Darstellung des Verhältnisses zwischen Levi und Israel nicht zu stören.“ Ein solches Verfahren hätte aber die üble Eigenschaft, dass es das Gegentheil von dem bewirkt haben würde, was es beabsichtigt, denn dadurch, dass die Gesammtsumme die Zahl der Erstgebornen wegliess, während die Partialsummen sie aufnahmen, würde erst recht zum Bewusstsein gebracht worden sein, was doch verhüllt werden sollte. — Auch steht die Zahl von nur 300 Erstgebornen in einem allzugrossen Missverhältnisse zu der Gesammtzahl von 22,300; es würde dann auf 74 männliche Seelen nur eine Erstgeburt fallen.

Vergleichen wir die Zahl des Stammes Levi mit der der übrigen Stämme, so stellt sich ein auffallendes Missverhältniss heraus. Der schwächste unter allen Stämmen, Manasseh, zählte doch 32,200 Männer über 20 Jahren; die Zahl aller männlichen Seelen in diesem Stamme wird sich also wohl bis auf etwa 50,000 belaufen haben, während Levi nur 22,000 aufzählen kann. Wir nehmen dies Missverhältniss ganz einfach als ein Factum hin, ohne tiefere heilsgeschichtliche Gründe oder Beziehungen dafür aufzusuchen. Denn wenn Baumgarten sagt: „Die Bedeutung dieses Stammes liegt nicht in der Aeusserlichkeit, sondern in der Innerlichkeit“, so ist damit doch im Grunde nichts erklärt. Eher möchten wir an den Fluch in Gen. 49 denken, wenn nicht die Volksmenge des unter gleichem Fluche befindlichen Stammes Simeon uns dies verböte.

3. Dass alle Erstgeburt an Menschen und Vieh Jehovah geheiligt werden solle, war schon Exod. 13 geboten. Seit jener Nacht, in welcher der Würgengel Jehovah's an den Häusern der Israeliten vorübergegangen war, sind alle Erstgeburten an Menschen und Vieh dem HErrn geheiligt und dessen Eigenthum (Num. 3, 12. 13). Jene konnten erst wieder sui juris und diese wieder disponibles Eigenthum ihrer Besitzer werden, wenn Jehovah eine Lösung gestattete und diese vollzogen wurde. Das geschah jetzt (Vs. 45). Anstatt der Ihm damals geweihten menschlichen Erstgeburten wählte Jehovah jetzt die Leviten und statt des Viehes das Vieh der Leviten. Zu den Leviten gehörten aber Aharon und seine Söhne nicht mehr; denn sie waren schon vorher ihrem Stamme entnommen und zum Priesterthum geweiht. Vielmehr werden gerade ihnen die Leviten zum Geschenke gegeben, damit dieselben ihnen dienen bei der Stiftshütte (Num. 3, 6—9 und

8, 19). Es stellt sich hier deutlich heraus, dass die in Ex. 13 gebotene Heiligung der Erstgebornen gar nichts mit dem Priesterthum zu thun hat (§ 27, 5). Die Leviten werden ja nicht Priester, sondern Eigenthum der Priester; — und die Priester sind nicht statt der Erstgebornen ins Priesterthum eingesetzt, sondern statt des ganzen Volkes, das nach Exod. 19, 6 zu einem Königreiche von Priestern berufen war, sich aber zu diesem Berufe noch nicht fähig und reif fühlte (Exod. 20, 19). — Bei der Substitution des Viehes der Leviten statt des erstgebornen Viehes der ganzen Gemeinde wird es nicht so genau genommen, dass die Zahl der Individuen auf beiden Seiten einander genau entsprechen müsse. Wohl aber bei der Substitution der Leviten statt der erstgebornen Söhne. Die Ueberzahl von 273 Seelen, welche sich auf dieser Seite herausstellt, muss daher gelöst werden durch je fünf Sekel für die Person, die an das Heiligthum zu Gunsten der Priester entrichtet werden mussten (Vs. 50). Allein nicht bloss die damals vorhandenen Erstgeburten sollen dem HErrn geheiligt sein, sondern auch alle, die noch später geboren werden. Die Verpflichtung zur Lösung der Erstgeburten besteht also auch nach der Substitution der Leviten noch fort. Ueber sie werden in Num. 18, 14—18 die nöthigen Bestimmungen getroffen.

Es kann befremden, dass in einem Volke von 603,550 streitbaren Männern nur 22,273 Erstgeborne sich gefunden haben sollten. Denn wenn die Zahl der Männer von 20 Jahren und drüber 600,000 betrug, so können wir die Gesammtzahl aller männlichen Seelen zu mindestens 900,000 ansetzen; es kommt dann aber auf 42 Seelen nur ein Erstgeborner. Auf den ersten Blick erscheint dies als etwas geradezu Unglaubliches, denn es scheint vorauszusetzen, dass in jeder Ehe durchschnittlich 42 Knaben geboren sein müssten. J. D. Michaelis (Mos. Recht. II, § 94) hält daran auch fest, und will es begreiflich machen durch die unter den Israeliten herrschende Polygamie!!! Aber auch wenn wir uns entschliessen wollten, dies Unglaubliche zu glauben, so wäre doch damit die Schwierigkeit nicht gelöst; denn es steht ausser allem Zweifel, dass hier nicht die Erstgezeugten der Väter, sondern die Erstgebornen der Mütter gemeint sind (3, 12). Dann dient das Herbeiziehen der Polygamie begreiflich aber nur dazu, die Schwierigkeit bis ins Colossale zu steigern. — Wir müssen also sehen, ob nicht andre Mittel vorhanden sind, die Thatsache, dass unter 42 Seelen durchschnittlich nur eine einzige Erstgeburt gefunden wurde, begreiflich zu machen. Solche sind in hinlänglicher Geltung vorhanden. Wir rechnen dahin 1) die Seltenheit der Polygamie, durch welche die Zahl der Erstgebornen beschränkt wurde; 2) die grosse Fruchtbarkeit der israelitischen Weiber, welche auf einen Erstgebornen noch eine lange Reihe Nachgeborner folgen liess, 3) der stets (auch in Num. 3, 12) wiederkehrende Ausdruck: Alle Erstgeburt, welche die Mutter bricht (כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם), berechtigt zunächst zu der Annahme, dass die väterliche Erstgeburt, die nicht zugleich mütterliche Erstgeburt war, nicht mitgezählt wurde, dann aber auch zu der viel weiter greifenden Annahme, dass, wenn eine Frau zuerst eine Tochter geboren hatte, die später gebornen Söhne gar nicht mehr hieher gezogen werden konnten. Die statistischen Tabellen zeigen aber, dass weibliche Erstgeburten ebenso häufig, ja meist noch häufiger sind, als männliche; — 4) alle Erstgebornen, die schon selbst Familienväter waren, galten nicht mehr als zu lösende Erstgeburten, sondern nur ihre erstgebornen Söhne. Bringen wir dies letztgenannte Argument in Anwendung, so haben wir die Erstgebornen (bei den im Orient üblichen frühen Heirathen) nur in der Generation der Ein- bis Fünfzehn- oder Sechszehnjährigen zu suchen. Dann gestaltet sich das Verhältniss aber schon wesentlich anders. Bei einer Volkszahl von 600,000 Männern über 20 Jahren werden wir etwa 200,000 unter 15 Jah-

ren annehmen können; dann würde bei der Gesammtzahl von 22,273 Erstgeburten sich das Verhältniss so stellen, dass etwa auf 9 männliche Geburten eine Erstgeburt falle. Dies Verhältniss muss aber nach dem unter Nr. 3 angeführten Grunde noch auf die Hälfte herabgesetzt werden. Wir hätten dann für einen jeden Familienvater durchschnittlich 4—5 Söhne oder 9 Kinder, was bei der Fruchtbarkeit hebräischer Ehen durchaus nichts Befremdendes hat. — Einen ganz andern und eigenthümlichen Weg schlägt M. Baumgarten (I, 2 p. 264) zur Beseitigung der Schwierigkeit ein. Er glaubt sich durch Lev. 27, 6 berechtigt zu der Annahme, dass hier nur die Erstgebornen gezählt seien, welche in den Ehen der letzten sechs Jahre gezeugt waren. Die angeführte Stelle bestimmt nämlich die Lösegelder bei freiwilligen Personengelübden, und setzt für einen Knaben des Alters von einem Monat bis fünf Jahren (ebenso viel wie hier für die Lösung der Erstgeburten nämlich) 5 Sekel als Lösegeld fest, während das Lösegeld für das Alter von 20—60 Jahren schon fünfzig Sekel beträgt. Aber Num. 3, 40 heisst es: „Mustre alle männlichen Erstgebornen von einem Monat und drüber". Wäre nun irgend eine Jahresgrenze als terminus ad quem für die Zuziehung der Mustrung in Anwendung gebracht worden, so hätte diese unfehlbar hier angegeben werden müssen. Es ist aber nichts davon zu finden. Und wie in aller Welt könnte sich eine solche willkührliche und beziehungslose Begrenzung begründen oder erklären lassen? Wenn aber Baumgarten seine Ansicht dadurch noch zu stützen meint, dass alle israelitischen Erstgebornen, welche in Aegypten am Genuss des Passahlammes Theil genommen, eben dadurch bereits thatsächlich gelöst seien, — so entbehrt diese Behauptung allen und jeden Grundes in der Urkunde. Und warum sollten denn auch drei- oder vierjährige Knaben damals vom Passahlamme nicht mitgegessen haben, und dadurch ebenfalls thatsächlich gelöst worden sein?

Dass bei der Zählung der Erstgeburten nur die Knaben, die bereits einen Monat alt waren, nicht aber die jüngern, mitgezählt wurden, hat seinen Grund darin, dass nach den gesetzlichen Bestimmungen die Lösung zu Anfang des zweiten Monats stattfinden sollte.

4. Bei der hier vorgeschriebenen Ordnung des Lagers war es auf zweierlei vornehmlich abgesehen, einmal, dass die Wohnung Jehovah's möglichst den Mittelpunct des ganzen Lagers einnahm, und dann, dass zunächst die Priester und Leviten, nach ihnen die übrigen Stämme sich in Quadratform um die Stiftshütte herum lagerten. Beide Bestimmungen haben offenbar symbolische Dignität; die erstere versinnbildlicht das Wohnen Jehovah's inmitten seines Volkes, die zweite stellt (durch die Orientirung nach den vier Weltgegenden und durch den quadratischen Zusammenschluss, den sie gewährt) das Lager als einen Mikrokosmos dar. Es versteht sich aber wohl von selbst, dass die streng quadratische Form nicht an allen Lagerungsplätzen eingehalten werden konnte, vielmehr häufig durch die Ungunst des Terrains beeinträchtigt werden musste. In solchen Fällen kam es also nur darauf an, die vorgeschriebene Form des Lagers so weit herzustellen, wie eben das Terrain es zuliess. Eine der Vorschrift vollkommen entsprechende Einrichtung des Lagers war nur auf einer weiten, ausgedehnten Fläche möglich.

5. Die Thätigkeit der Priester beim Aufbruche wird dahin bestimmt, dass sie die Geräthe des Heiligthums sorgfältig in Decken einhüllen und zum Transporte bereit machen, — ein Geschäft, das ihnen selbst vorbehalten bleiben musste, da Niemand anders als sie das Heiligthum betreten und, was darinnen war, schauen durfte. Dem Geschlechte der Kehatiten, dem Moseh und Aharon selbst angehörten, und zu dessen Fürst Eleasar, der Sohn Aharons, ernannt war, haben als die Nächstheiligen das heilige Geräthe

und zwar wegen seiner Heiligkeit auf ihren eigenen Schultern zu transportiren. Die Gerschoniten sollen die zum Heiligthum gehörigen Zeugstoffe, Umhänge, Decken, Tapeten u. dgl. besorgen, die Merariten die Bretter, Riegel und Säulen (Vgl. § 61, 1).

6. Nach Num. 2, 17 und 10, 21 wurde die Wohnung und ihr Geräthe in der Mitte des Zuges von den Kehatiten getragen. Aus Num. 10, 33 ergiebt sich aber (vgl. Jos. 3, 3. 6), dass die Bundeslade getrennt vom Heiligthum an der Spitze des ganzen Zuges vorangetragen wurde. Bedingt war dies durch das Verhältniss der Wolken- und Feuersäule zur Bundeslade. Der Deckel der Bundeslade, die Kapporet, ist nämlich der Thron Jehovah's, dessen Repräsentation die Wolkensäule ist. Da nun diese als Führer und Wegweiser voranziehen sollte, so war dadurch auch die Stellung der Bundeslade beim Zuge bedingt.

7. Ueber die Hergehörigkeit der in Num. 5. 6 gegebenen Gebote vgl. Ranke's Untersuchungen III, 138 ff.

§ 58. (Num. 7. 8.) — Die Fürsten der Stämme bringen nun ihre Geschenke für das Heiligthum dar, jeder einen Ochsen und je zwei einen Wagen zum Fortschaffen des Heiligthums bei dem bevorstehenden Aufbruch, und zur Weihe des Brandopferaltars jeder eine silberne Schüssel im Werthe von 130 Sekeln und eine silberne Schaale siebzig Sekel schwer, beide gefüllt mit Mehl und mit Oel begossen zum Speiseopfer, ferner einen goldnen Becher im Gewicht von 10 Sekeln, gefüllt mit Rauchwerk, endlich einen Stier, einen Widder und ein Lamm zum Brandopfer, einen Ziegenbock zum Sündopfer, zwei Rinder, fünf Böcke, fünf Widder und fünf Lämmer zum Dankopfer. An jedem Tage brachte nur Einer der Fürsten seine Gaben und Opfer dar; Nahesson, der Fürst des Stammes Judah, begann den Reigen [1]). Es waren freiwillige Gaben, durch welche die Fürsten der Gemeinde ihren Eifer für die Wohnung Jehovah's bethätigten, und auch ihrerseits als Repräsentanten der Gemeinde die durch Moseh und Aharon (als Repräsentanten Gottes) schon geweihte Stätte weiheten. Hieran schliesst sich dann die Bestallung der Leviten zum Dienste des Heiligthums statt der Erstgebornen der ganzen Gemeinde (§ 57, 3) an. Zu diesem Behufe wird den Leviten anbefohlen sich am ganzen Leibe zu scheeren, ihre Kleider zu waschen und Opfer zu ihrer Entsündigung darzubringen. Zum Zeichen, dass sie als Substituten der Gemeinde dem Heiligthum übergeben werden, legen ihnen die Aeltesten die Hände auf; dann werden sie durch Moseh und Aharon vor Jehovah, wahrscheinlich im Vorhofe des Heiligthums, gewebt, d. h. nach den vier Weltgegenden hin und her geführt, um ihre Zubehörigkeit zu dieser Stätte, in deren Dienst von nun an ihr ganzes Leben aufgehen soll, zu bezeichnen [2]).

1. Mit Berufung auf das בְּיוֹם in Vs. 1 und Vs. 10 hat die Kritik decretirt, dass Num. 10 ein am unrechten Platze untergebrachtes Stück sei, dessen rechtmässige Stelle

vielmehr gleich nach der Errichtung und Einweihung des Heiligthums hinter Ex. 40, 16 zu suchen sei. Ranke (II, 146) bemerkt dazu: „Es wäre doch Schade um einen Abschnitt, der uns einen so schönen Blick in die sinaitische Geschichte eröffnet. Nach so ausserordentlichen Thaten Jehovah's, die sich fast sämmtlich sogleich als Thaten der Gnade erkennen lassen, möchte man einmal von Seiten des Volkes ein Zeichen dankbarer Anerkennung, froher Hingebung sehen. Grossentheils freiwillige Gaben waren es, von welchen das Heiligthum erbaut wurde. Aber wie weit war die Offenbarung seitdem fortgeschritten! Es gewährt eine eigene Befriedigung, in gegenwärtigem Abschnitte den Reichthum von Geschenken zu sehen, den sämmtliche Fürsten der Stämme dem Heiligthume darbrachten. Zwölf Tage nacheinander brachten die Fürsten, jeder an seinem bestimmten Tage, Geschenke und Opfer dar, die bei Allen genau dieselben waren, als hätte jeder Stamm hiermit bezeugen wollen, dass er gleichen Antheil am Heiligthum habe, wie die übrigen. In das Gesetzbuch aufgenommen waren diese Gaben für die spätern Generationen zugleich eine Ermuntrung, den Vätern in willigem Dienste am Hause Jehovah's nachzufolgen.“ — Schon früher hatte die Gemeinde zwar in überreicher Fülle freiwillige Gaben für die Erbauung der Wohnung Jehovah's und ihrer Geräthe dargebracht (§ 53), aber das Volk hatte dies in Folge der Auffordrung Moseh's und des Gebotes Jehovahs gethan (Ex. 25, 2; 35, 5); und wenn auch Niemand zu dieser Beisteuer genöthigt wurde, so war doch die Freiwilligkeit der Gabe durch die Auffordrung dazu bedingt gewesen. Nach solchen Gnadenerweisungen Jehovah's erwarten wir allerdings eine Aeusserung der Dankbarkeit in unbedingt freiwilliger Darbringung, zu der keinerlei Auffordrung und Andeutung nöthig ist, als allein der Trieb des eigenen Herzens. Unsre Erwartung täuscht uns nicht; die Fürsten der Gemeinde entsprechen ihr. Dass diese Dankesäussrung hier gerade am Platze war, wird Niemand bestreiten können. An eine Schenkung von Wagen und Zugvieh konnte überhaupt erst jetzt gedacht werden, wo zuerst der Gedanke an den bevorstehenden Aufbruch angeregt worden war. Aber auch die 12tägigen Opfer und Gaben zur Weihe des Altars fanden erst jetzt ihre angemessene Stelle. Jede frühere derartige Anerbietung oder Darbringung würde als unbefugte und tadelnswerthe Anmaassung erschienen sein. So lange Jehovah noch Anordnungen und Gebote über die Einrichtung des Heiligthums und des darin zu haltenden Gottesdienstes erliess, wäre es unziemliche und unbescheidene Voreiligkeit und Zudringlichkeit gewesen, seinen Bestimmungen durch eigenes Werk vorzugreifen. — Was aber die Berufung auf das בְּיוֹם betrifft, so hat diese in der That nicht viel auf sich, denn schon der Umstand, dass die Darbringung zwölf ganze Tage in Anspruch nahm, zeigt, dass dieser Ausdruck nicht so buchstäblich gepresst werden darf. Wir werden daher Baumgarten beistimmen können, wenn er sagt: „Das Verhältniss des בְּיוֹם zu dem Folgenden ist dies, dass die Darbringung ihrem innern Grunde nach an jenem Tage der Weihe (durch Moseh) ihren Anfang nimmt, insofern das geweihte und mit der Herrlichkeit Jehovah's erfüllte Heiligthum die Freude Israels an demselben geweckt, und die Willigkeit, dasselbe zu ehren, hervorgerufen hat.“ Ueber das Verhältniss der beiderseitigen Weihungen sagt derselbe Ausleger: „Die erste Weihe, welche der Altar durch die Salbung Moseh's erhielt, erweckte in Israel den Gedanken, diese Stelle auch seinerseits weihen zu wollen, und dieser Gedanke kam zur Ausführung, als die Gemeinde zum Lager Gottes organisirt war.“ Die rühmliche Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung, die wir oben darin fanden, dass die Fürsten mit der Darbringung ihrer Gaben die Vollendung und den Abschluss aller Anordnungen Jehovah's betreffs des Heiligthums abwarteten, zeigt sich auch in nicht minder anerkennenswerther Weise darin, dass sie bloss eine Weihung des

Brandopferaltars durch ihre Darbringungen in Anspruch nehmen, nicht aber eine gleiche Weihung der Geräthe des innern Heiligthums, als welche dem priesterlichen Dienste ausschliesslich vorbehalten sind, während der Brandopferaltar die Stätte ist, wo ein jedes Glied der Gemeinde seine Gaben zu Jehovah darbringen kann. —

Die von den Fürsten dargebrachten sechs Wagen mit den zubehörigen zwölf Rindern fallen, da sie für die Fortschaffung des Heiligthums bestimmt sind, natürlich den Leviten zu, und werden unter dieselben nach Maassgabe ihrer Dienstverpflichtung beim Transporte vertheilt. Die Kehatiten gehen dabei leer aus, weil das, was sie zu transportiren haben, der grössern Heiligkeit wegen, nur auf den Schultern getragen werden darf. Die Gerschoniten erhalten zwei Wagen und vier Rinder, die Merariten dagegen, welchen die Fortschaffung der schwersten und massenhaftesten Bestandtheile obliegt, vier Wagen und acht Rinder (vgl. § 57, 5).

2. Ueber die Ceremonien bei der Substitution und Einweihung der Leviten wird bei der systematischen Darlegung des Gottesdienstes Näheres beigebracht werden. — Ueber die Verordnungen in Num. 8, 1—4 vgl. Ranke II, 153 ff. — Auch in Betreff des scheinbaren Widerspruchs zwischen Num. 8, 24 ff. und Num. 4, 3 etc., wo an der einen Stelle das Dienstalter der Leviten vom 25—50., an der andern aber vom 30—50. Lebensjahre festgestellt zu sein scheint, verweise ich auf die zweite Abtheilung dieses Bandes. Vgl. indess Ranke, Unterss. II, 158 ff., und Hengstenberg, Beitr. III, 391 ff., Keil, Lehrb. d. hist. krit. Einl. S. 91.

§ 59. (Num. 9, 1—10, 10.) — Unter solchen Veranstaltungen war der Jahrestag des Auszuges aus Aegypten herangekommen. Der Mahnung Moseh's zufolge feiert daher die Gemeinde zum erstenmale das Gedächtnissfest des Passah's in gesetzlicher Weise [1]). Etliche Männer aber in der Gemeinde, die zu dieser Zeit gerade über einem Todten sich verunreinigt hatten, und darum zum Mitgenusse des Passahlammes nicht zugelassen werden konnten, bringen ihre schmerzliche Klage über diese unverschuldete Ausschliessung vor Moseh. Das giebt Veranlassung zu der gesetzlichen Bestimmung, dass Allen, die aus einem solchen unverschuldeten Grunde an der rechtzeitigen Passahfeier verhindert werden, gestattet sein solle, eine Nachfeier desselben am vierzehnten Tage des zweiten Monats zu veranstalten. — Schliesslich erhalten wir dann noch Kunde über die Signale, durch welche die bevorstehende Reise geregelt werden soll [2]).

1. Es ist nicht ohne Schwierigkeit, sich den Vorgang bei dieser ersten Gedächtnissfeier des Passah's zu veranschaulichen. Diese Schwierigkeit resultirt namentlich aus der geringen Anzahl der dazu verwendbaren Priester. Denn nach dem Tode Nadab's und Abihu's waren ihrer nur noch drei, nämlich Aharon, Eleasar und Itamar. Nehmen wir nun an, dass, wie Deut. 16, 2. 5. 6 (vgl. Exod. 23, 17) gebietet, alle Passahlämmer beim Heiligthum geschlachtet werden sollten, berücksichtigen wir ferner, dass für die Zeit der Schlachtung nur wenige Stunden angesetzt waren (§ 26, 3), und dass wenigstens die Blutsprengung nach den sonst geltenden Opfergesetzen nur von den

Priestern verrichtet werden durfte, so möchte die zu Gebote stehende Anzahl von Priestern schwerlich als ausreichend angesehen werden können. Denn setzen wir die Gesammtmasse des Volkes zu etwa zwei Millionen Seelen an, und rechnen durchschnittlich auf je 15—20 ein Lamm (nach Ex. 12, 4), so mussten doch 100 bis 140,000 Lämmer geschlachtet und deren Blut an den Altar gesprengt werden, wozu gewiss weder die Zeit noch das priesterliche Personal ausreichte. — Aber sind denn jene Voraussetzungen auch berechtigt? — Es ist nirgends gesagt, dass bei dieser ersten Gedächtnissfeier des Auszuges die Lämmer beim Heiligthum geschlachtet und nirgends, dass ihr Blut an den Altar gesprengt worden sei oder werden sollte, nirgends dass die Thätigkeit der Priester dabei in Anspruch genommen worden sei. Giebt uns nun dies Schweigen das Recht, eine solche Betheiligung der Priester ganz zu läugnen? Ex. 23, 17 gebietet, dass zum jährlichen Passahfeste alle Mannsbilder in Israel vor dem Angesichte Jehovah's erscheinen sollten, Deut. 16, 2. 5. 6 verbietet, die Passahlämmer irgendwo anders zu schlachten, als an dem Orte, welchen Jehovah erwählen werde, dass sein Name daselbst wohne, und nach 2 Chron. 30, 16; 35, 11 wurde, was im Pentateuche nirgends ausdrücklich anbefohlen ist, das Blut aller Passahlämmer durch die Priester an den Altar gesprengt. Da ist nun allerdings noch sehr zu bezweifeln, ob alle diese Bestimmungen auch schon bei der sinaitischen Passahfeier galten. Exod. 23, 17 und Deut. 16, 2. 5. 6 beziehen sich ausdrücklich auf die Zeit, wo Israel in den Städten des verheissenen Landes zerstreut und entfernt vom Heiligthum wohnen wird, und die Stellen der Chronik handeln von den Zeiten der letzten Könige vor dem Untergange des Reiches Judah. Wir könnten nun auf Grund dieser Thatsachen annehmen, dass die Schlachtung der Lämmer beim Heiligthum erst nach der Besitznahme des heiligen Landes, und die priesterliche Blutsprengung vielleicht noch viel später erst eingeführt worden sei. Aber dagegen erheben sich doch nicht ganz ungewichtige Bedenken. Denn sollte die Schlachtung zur Zeit Josua's beim Heiligthum stattfinden, so sieht man nicht ein, warum dasselbe nicht auch schon zur Zeit Moseh's, als bereits das Heiligthum errichtet und der Dienst an demselben in Gang gebracht war, hätte stattfinden können; — und wenn das Lamm beim Heiligthum geschlachtet werden musste, so erscheint es als etwas sich von selbst Verstehendes, dass eine Blutsprengung (und zwar, nach aller sonstigen Analogie, durch Priesterhände) damit verbunden war, weil sonst jenes bedeutungslos wäre.

Doch sehen wir die Hauptstelle Deut. 16 noch einmal und genauer an. Wir haben sie, verleitet durch die spätere Praxis, im Vorigen so verstanden, als ob sie anordne, die Passahlämmer im Vorhofe der Stiftshütte zu schlachten. Davon aber steht, wie wir jetzt sehen, kein Wort da. Es heisst: „Du kannst das Passah nicht schlachten in einer deiner Städte, welche Jehovah dir geben wird, sondern du sollst es schlachten an dem Orte, den Jehovah erwählen wird, seinen Namen dahin zu legen.“ Dieser Ort ist nicht die Stiftshütte, und nicht der Vorhof der Stiftshütte, sondern die Stadt (oder das Lager), in deren Mitte die Stiftshütte errichtet ist. Die gebotene Wallfahrt zu diesem Orte war bedingt durch die Entfernung der Städte des Landes, in welchem Israel wohnt. Durch diese Wallfahrt aller männlichen Israeliten nach der Stadt des Heiligthums sollte wenigstens dreimal im Jahre der frühere Zustand, wo ganz Israel in der unmittelbaren Nähe des Heiligthums lebte und wohnte, wiederhergestellt werden. Es war also keine Verletzung der Vorschrift in Deut. 16, wenn jede Familie ihr Lamm im eigenen Hause oder Zelte schlachtete; auch eine solche Schlachtung geschah beim Heiligthum, denn das Lager, das die Stiftshütte von allen Seiten eben so wie der Vorhof, nur in erweitertem Umfange, umgiebt, oder die Stadt, in deren Mitte die Stiftshütte errichtet wird,

ist gleichsam ein zweiter, grösserer Vorhof, der ebenfalls, wenn auch nicht in so gesteigertem Maasse wie jener, heilig ist; — musste ja doch alles Unreine aus dem Lager entfernt werden. — Diesen zweiten, grössern Vorhof für die Schlachtung der Passahlämmer zu bestimmen, forderte aber gebietrisch schon die grosse Anzahl derselben; denn wie hätten mehr als hunderttausend Lämmer fast gleichzeitig in einem Raume von etwa 4600 Quadratellen (mehr umfasste der eigentliche Vorhof nicht) geschlachtet werden können? Wir müssen demnach annehmen, dass das mosaische Gesetz die Schlachtung des Passahlammes in der eigenen Wohnung, wenn dieselbe nur innerhalb des Lagers oder der Stadt lag, wo die Stiftshütte errichtet war, gestattete. Der dazu nöthigende Grund fiel bei der Erbauung des Tempels, dessen Vorhöfe ungleich grössern Spielraum boten, weg, und seitdem mag die in 2 Chron. 30 u. 35 vorliegende Sitte, alle Passahlämmer nur beim Tempel zu schlachten, Eingang gefunden haben.

Aber eine noch grössere Schwierigkeit liegt in der voraussätzlich durch die Priester zu verrichtenden Blutsprengung. Wie verhielt es sich damit? — Bei der Einsetzung des Passahmahles war geboten, das Blut des Lammes an die Thürpfosten des betreffenden Hauses zu streichen (Ex. 12, 7). Diese Bestimmung ist nirgends ausdrücklich aufgehoben oder geändert. Dennoch glauben wir, dass sachgemäss und als sich von selbst verstehend seit der Errichtung des Heiligthums an Stelle des Bestreichens der Thürpfosten die Sprengung an den Altar eintrat, wie diese Sitte auch thatsächlich in der Chronik vorliegt. Aber die exceptionelle Stellung des Passahopfers berechtigt auch zu der Annahme, dass bei diesem Opfer, ebenso wie bei seiner ersten Einsetzung, jeder Familienvater berechtigt war, die Manipulation mit dem Blute selbst vorzunehmen. Sonst würden wir vielleicht doch wohl an unsrer Stelle (Num. 9) irgend eine Andeutung von der Mitwirkung der Priester lesen. Ueberhaupt ist es wohl festzuhalten, worauf auch manches Andre führt, dass beim Passahopfer der priesterliche Beruf, zu dem nach Ex. 19, 6 ganz Israel ursprünglich berufen war, ausnahmsweise in Geltung geblieben sei, zur Erinnerung an den Beruf, dem es im Bewusstsein seiner Schwäche freiwillig entsagt hatte (Ex. 20, 19), dessen Verwirklichung aber nur aufgeschoben, nicht aufgehoben ist, zu dessen vollem Besitz es dennoch dereinst heranreifen soll. Die äussere Berechtigung, beim Passahopfer noch ausnahmsweise priesterliche Function zu üben, könnte man darin begründet finden, dass das Passahopfer zu einer Zeit eingesetzt war, wo Exod. 20, 19 noch nicht gesprochen, d. h. wo die Suspension des priesterlichen Berufes noch nicht erbeten und ertheilt war. — Wenn aber allerdings die angezogenen Stellen der Chronik bezeugen, dass die spätere Praxis die Blutsprengung auch beim Passahopfer den Priestern vorbehielt, so mag auch dies eine der vielfachen Modificationen sein, welche der Bau des Tempels in den Cultus brachte.

2. Die Signale für die Regelung des Aufbruchs und der Reise sind zweierlei Art theils nämlich von Jehovah, theils von Moseh oder den Priestern ausgehend. Erstres gab sich durch die verschiedenen Stellungen der Wolken- und Feuersäule kund. Diese hatte sich bei der Einweihung des Heiligthums auf dasselbe niedergelassen (Ex. 40, 34 ff.). Wenn nun die Wolke sich erhob von dem Zelte, so galt dies als ein Signal von Seiten Jehovah's zum Aufbruche; liess sie sich aber wieder irgendwo nieder, so sah man darin die Auffordrung an diesem Orte zu lagern. Da dieses Signal aber nur mit dem Auge wahrgenommen wurde, und daher auch von Manchem übersehen werden konnte, so tritt zu seiner Ergänzung noch ein auf das Gehör einwirkendes und von Moseh oder den Priestern, als den Mittlern zwischen der Schechinah und dem Volke, ausgehendes Signal

ein. Moseh hat nämlich auf Jehovah's Befehl zwei silberne Trompeten (חֲצֹצְרֹת) anfertigen lassen. Wird in beide Trompeten gestossen (תקע), so soll dies ein Zeichen sein für die ganze Gemeinde (d. h. wohl alle Aeltesten), sich bei der Stiftshütte zu versammlen; wird nur in eine von beiden gestossen, so gilt dies als eine Auffordrung bloss an die (zwölf) Fürsten der Gemeinde, bei der Stiftshütte zusammenzukommen; wird endlich in beiden Lärm geblasen (תָּקַע תְּרוּעָה), so ist das ein Zeichen zum Aufbruch für die ganze Gemeinde. Beim ersten Lärmblasen sollen die Zelte auf der Ostseite der Stiftshütte aufbrechen, beim zweiten die auf der Südseite u. s. w. (§ 57).

Zweiter Abschnitt.

Israel in der Wüste Paran.

Geographische Orientirung.

Vgl. J. Rowlands im Anhange zu G. Williams the holy city p. 488 ff. — Fr. Tuch Bemerkungen zu Gen. 14; in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. Bd. I H. II S. 160 ff. (besonders S. 169 ff.). — W. Fries, ü. d. Lage von Kades und den hiemit zusammenhängenden Theil d. Gesch. Israels in d. Wüste. In d. theol. Studd. u. Kritt. 1854, I S. 50—90. — Rabbi J. Schwarz (in Jerusalem), d. heil. Land. Frkf. 1852. S. 347 ff. — Ferner die vor § 38 angeführten Werke von K. v. Raumer, Robinson, Laborde, K. Ritter. Letzterer hat ausserdem in Piper's evang. Kalender 1854, p. 41—55 einen kleinen Aufsatz veröffentlicht: Die Wandrung des Volkes Israel durch die Wüste zum Jordan.

§ 60. Die Begrenzung der biblischen Wüste Paran stimmt im Allgemeinen überein mit den Grenzen, welche die heutigen Beduinen der entsprechenden Wüste et-Tih (§ 4) anweisen. Sie umschliesst das zwischen Aegypten, Palästina und dem Gebirge Seir liegende Wüstenplateau, welches im Süden durch das Randgebirge et-Tih von der sinaitischen Halbinsel (im engern Sinne) abgeschnitten ist. Nach allen Seiten hin ist diese ausgedehnte, wüste Hochebene von einem tiefer liegenden Wüstensaume umgeben: die Wüste Dschifar (oder Schur) trennt sie im Westen vom ägyptischen Gebiete (§ 39, 5), im Südwesten, jenseits des Randgebirges er-Rahah, vom heroopolitanischen Meerbusen und im Nordwesten vom mittelländischen Meere. Im Norden wird sie durch das breite Thal Murreh (oder die Wüste Zin, § 63, 1) vom Amoritergebirge als dem südlichen Abfall des palästinensischen Hochlandes abgeschnitten; im Osten fällt sie jählings in die Arabah ab, die sie von dem Edomitergebirge Seir trennt; und im Süden jenseits des Randgebirges et-Tih erstreckt sich die sandige Wüstenebene er-Ramleh, aus welcher sich demnächst die Vorberge des Serbal-

und Sinaigebirges erheben. Für jene weite Ausdehnung der Wüste Paran bietet das alte Testament unzweifelhafte Zeugnisse.

1. Das Verdienst den alttestamentlichen Begriff der Wüste Paran zuerst völlig ins Klare gebracht zu haben, hat sich Tuch durch seine treffliche Abhandlung l. c. erworben. — Schon die natürliche Beschaffenheit der Wüste zwischen Aegypten, Palästina und Edom musste dazu führen, sie als ein Ganzes anzusehen und sie mit einem einheitlichen Namen zu benennen. Das ist denn auch in alter wie in neuer Zeit geschehen. Dass sie zwischen Edom, Midian und Aegypten lag, ergiebt sich aus 1 Kön. 11, 18. Ihre nördliche Ausdehnung bis an die Südgrenzen Palästina's ist durch eine Menge von Stellen bezeugt (Gen. 21, 21 vgl. Vs. 14; Num. 13, 4. 18. 27 etc.). Ihre südöstliche Ausdehnung bis zum älanitischen Meerbusen ergiebt sich aus Gen. 14, 6, wonach der Erobrungszug Kedor-Laomer's, das Gebirge Seir auf dessen Ostseite von Norden nach Süden durchziehend, bis nach אֵיל פָּארָן kommt, dann sich umwendet und auf der Westseite des Gebirges Seir in nördlicher Richtung nach Kadesch (an der Südgrenze Palästina's) zieht. Dies El-Paran (= Therebinthenhain von Paran) kann, wie Tuch p. 170 erwiesen, nichts anders sein als das alte Elat (אֵילַת) oder Aileh an der Nordspitze des nach ihm genannten älanitischen Meerbusens (1 Kön. 9, 26), welches die eigentliche Pforte zum peträischen Arabien bildet, und als solche hier durch den Zusatz Paran charakterisirt wird. Eben deshalb wird auch dieser Ort als „am Eingange der Wüste liegend" (עַל־הַמִּדְבָּר) bezeichnet. Auch der Zug der Israeliten vom Sinai nach der Südgrenze Palästina's, der sie schon nach drei Tagereisen in die Wüste Paran bringt (Num. 10, 12. 33), und an seinem Ziele ebenfalls noch in der Wüste Paran sich befindet (Num. 13, 1. 4. 27), bezeugt die angegebene Ausdehnung von Norden nach Süden. Das Randgebirge et-Tih, welches dicht an der Westküste des älanitischen Meerbusens mit dem Ras Um Haiyeh beginnt, sich ununterbrochen in einem Bogen bis in die Nähe des Meerbusens von Suez zieht, bezeichnet mit der sich ihm hier anschliessenden und der Küste dieses Meerbusens parallel laufenden Bergkette Dsch. er-Rahah um so unzweifelhafter die südliche und südwestliche Grenzlinie der Wüste Paran, als die von diesem Gebirgsbogen eingeschlossne Hochebene allenthalben ein und denselben Charakter trägt. Allerdings wird die Wüste et-Tih durch den Dschebel el-Qedschmeh und den grossen Wady el-Arisch ihrer ganzen Ausdehnung nach von Norden nach Süden in zwei Hälften getheilt, aber dass auch die westliche Hälfte noch, ebenso wie heut zu Tage zur Wüste et-Tih, so damals zur Wüste Paran mit gerechnet wurde, ergiebt sich aus dem Verhältniss, in welches die Wüste Paran zur Wüste Schur und zu Aegypten (Gen. 16, 14; 20, 1; 21, 21; 25, 18) sowie zum Lande der Amalekiter (Gen. 14, 7) gestellt ist. Dass die Arabah ihre östliche Grenze bildete, ergiebt sich aus Gen. 14, 6 und aus Deut. 1, 1.

2. So scharf auch die Wüste et-Tih durch das Randgebirge et-Tih im Süden abgeschnitten ist, so kann es doch fraglich erscheinen, ob die alte Wüste Paran sich doch nicht noch weiter nach Süden hin, bis unmittelbar zu den Vorbergen des Sinai und Serbal, also mit Einschluss der heutigen Wüste er-Ramleh, erstreckt habe. Zweierlei könnte dafür geltend gemacht werden. Einmal der Name des Wady Feiran, der sich nördlich um das Serbalgebirge herumzieht (§ 42, 3). In diesem überaus fruchtbaren Thale befinden sich noch jetzt die Ruinen einer ehemals bedeutenden Stadt Pharan. Aber trotz der Namensgleichheit werden wir bei der scharf ausgeprägten Naturgrenze des Dsch. et-Tih die Grenzen der Wüste Paran nicht so weit nach Süden hin ausdehnen

dürfen und noch viel weniger mit Raumer (Zug d. Isr. S. 38) zwei gleichnamige Wüsten Paran diesseits und jenseits des Randgebirges et-Tih im biblischen Sprachgebrauche annehmen dürfen. In der 3. Aufl. seiner Geographie von Palästina hat indess auch Raumer (S. 444) diese Ansicht zurückgenommen.

3. Die zweite Stelle, die man für eine südlichere Ausdehnung der Wüste Paran geltend machen könnte, ist Num. 10, 12: „Die Kinder Israel zogen aus der Wüste Sinai und die Wolke liess sich nieder in der Wüste Paran.“ Darnach fiel schon die erste Station vom Sinai (die Brandstätte = Lustgräber), welche nach drei Tagereisen erreicht wurde (Num. 10, 33), in die Wüste Paran. Nun aber scheint Num. 13, 1 („Das Volk brach auf von Chazerot und lagerte sich in der Wüste Paran“) erst die dritte Station vom Sinai aus den Schauplatz in die Wüste Paran zu verlegen. Tuch (l. c. 177) vereinigt beide Angaben in der Weise, dass er sie auf zwei Verfasser, die beide dasselbe Ziel im Auge haben (nämlich die Nordgrenze der Wüste Paran) zurückführt: „Der ältere Erzähler übergeht eine Reihe einzelner Stationsorte, wogegen der ergänzende spätere Berichterstatter C. 12, 16 nachbringt, dass die Gemeinde von Chazerot mit Uebersteigung des Gebirgskammes nach Paran gelangt sei.“ Aehnlich Ranke (II, 198f.) und Hengstenberg (Bileam S. 222), — nur dass sie nichts desto weniger die Einheit der Abfassung beider Stellen festhalten: „Ehe der Zug im Einzelnen beschrieben wird (von C. 10, 33 an), giebt der Autor schon in dem einleitenden Abschnitte bei C. 10, 12 das Ziel desselben an: die Wüste Paran an den Grenzen des verheissenen Landes“ (Ranke). „Nach der Angabe des terminus a quo (Sinai) und des terminus ad quem (Paran) folgt der Reisebericht: Brandstätte, Lustgräber, Chazerot, Wüste Paran“ (Hengst.). Diese Auskunft erscheint uns als gezwungen. Der natürliche Fortschritt des Berichtes in K. 10 nöthigt dazu, Vs. 12 auf die erste Lagerstätte zu beziehen. Was in Vs. 12 ausgesagt war, wird in Vs. 33, nach Voranschickung einiger Zwischenbemerkungen wieder aufgenommen und weiter ausgeführt. Wir bleiben daher bei der Fassung, dass nach Num. 10, 12 schon die erste Station innerhalb der Wüste Paran lag. K. 10, 12 bezeichnet die südlichste, K. 13, 1 die nördlichste Station in dieser Wüste. Freilich muss dann die Wüste Paran sich noch über den Hauptzug des Gebirgskammes et-Tih weiter nach Süden hin erstreckt haben. Denn nach Deut. 1, 2 beträgt die ganze Entfernung vom Sinai bis nach Kadesch (wohin Num. 13, 1, vgl. Vs. 27, uns versetzt) eilf Tagereisen. Vertheilen wir nun die ganze Strecke vom Sinai bis nach Kadesch (an der Südgrenze Kanaans) in 11 gleiche Theile, so bleibt das Ende der dritten Tagereise (K. 10, 33) jedenfalls noch südlich vom Dsch. et-Tih. Allein auch dies kann uns nicht allzusehr befremden, denn bekanntlich läuft von dem Hauptzuge dieses Gebirges (der bei Ras Um Haiyeh in die unmittelbare Nähe des Meeres tritt) im Süden noch ein Seitenzweig aus, der ebenfalls et-Tih heisst und sich ebenfalls in südöstlicher Richtung bis ganz nahe ans Meer erstreckt. Innerhalb des durch die beiden Zweige des Dsch. et-Tih und die Meeresgrenze gebildeten Dreiecks fällt (nach Maassgabe von Deut. 1, 2) das Ende der dritten Tagereise, und wir tragen kein Bedenken auf Grund unsrer Stelle (10, 12) dies Dreieck noch mit zur Wüste Paran zu rechnen, — aus demselben Grunde, weshalb der südliche Gebirgszweig auch noch Dsch. et-Tih heisst.

§ 61. Der grosse Wüstenstrich, den wir als im alten Testamente unter den gemeinsamen Namen der Wüste Paran fallend erkannt haben, senkt sich im Allgemeinen von Süden nach Norden, während er von

Westen nach Osten aufsteigt und zuletzt schroff in die Arabah abfällt. Sie wird in Deut. 1, 19 mit Recht als eine „grosse und schreckliche“ Wüste bezeichnet. Ihrem Grundcharakter nach ist sie eine Hochebene, auf der nackte Kalk- und Sandsteinfelsen, blendende Kreide- und rothe Flugsandhügel fast die einzige traurige Abwechselung zu den öden, wasserlosen, mit Kies und schwarzen Feuersteinen besäeten Sandflächen bieten. Doch sammelt sich während der Regenzeit in den Wady's so viel Wasser, dass für die vorüberziehenden Heerden eine dürftige Nahrung von Gras und Kräutern aufspriessen kann. Auch fehlt es nicht an einzelnen Brunnen und Quellen mit ausdauerndem Wasservorrath. Die Wüste wird ihrer ganzen Ausdehnung nach von Süden nach Norden durch den Wady el-Arisch (im alten Test. heisst er „Bach Aegyptens“, bei den Griechen Rhinokolura) in zwei Hälften, eine östliche und eine westliche getheilt. Die westliche Hälfte unterscheidet sich, obwohl auch aus ihr sich manche nicht unbeträchtliche Berge erheben, von der östlichen durch bei Weitem grössere Gleichmässigkeit und Ebenheit des Bodens. Wir gehen indess auf eine nähere Beschreibung derselben nicht ein, da der Wüstenaufenthalt der Israeliten sich auf die östliche Hälfte beschränkt. In dieser zweigt sich vom Dsch. et-Tih, nahe am Ausgangspuncte des Wady el-Arisch und mit demselben parallel laufend, ein mächtiger Gebirgszug, der Dsch. el-Oedschmeh ab. Der südliche Theil dieser östlichen Hälfte (ungefähr zwei Drittel ihrer ganzen Ausdehnung) trägt sonst ganz denselben Charakter an sich wie die westliche Hälfte: eine öde, sandige Hochebene, deren Fläche nur durch wenige isolirte Berge unterbrochen wird. Ihre Neigung nach Nordosten wird durch den grossen Wady el-Dscherâfeh bezeichnet, der am Fusse des Dsch. et-Tih beginnt, und in nordöstlicher Richtung in die Arabah führt, wo er in den Wady el-Dscheib mündet und durch ihn die Gewässer der Wüste dem todten Meere zuführt. — Einen ganz andern Charakter nimmt aber das letzte, nördliche Drittel dieser östlichen Wüstenhälfte an. Hier steigt nämlich in gleicher Breite mit dem Durchbruch des Wady el-Dscherâfeh zur Arabah, plötzlich aus der Ebene eine mächtige, rhomboidisch gestaltete Gebirgsveste empor, die das ganze nördliche Drittel der östlichen Wüstenhälfte in Anspruch genommen hat. Man bezeichnet sie nach ihren jetzigen Bewohnern als das Bergland der Azâzimeh, oder kurzweg als die Azâzimat.

§ 62. Das Innere des etwa 40 Quadratmeilen umfassenden Berglandes der Azazimeh ist noch heut zu Tage fast ganz und gar eine terra incognita. Theils die Unwirthlichkeit des Terrains, theils die Raubsucht seiner gefürchteten Bewohner haben die Reisenden abgehalten, in das-

selbe tiefer einzudringen; und erst neuerlich ist durch Rowlands ein Anfang zu näherer Durchforschung dieses für die biblische Geographie so wichtigen Landes gemacht worden. — Die *Azazimat* bildet eine quadratische (genauer rhomboidische) Gebirgsveste, die im Süden, Osten und Norden steil, fast senkrecht aus den umgebenden Thälern oder Ebenen emporsteigt, und nur im Westen nach dem Wady el-Arisch zu minder schroff abfällt. Auf allen Seiten scharf abgeschnitten und mit ihren massenhaften Berggruppen enge zusammenschliessend bildet sie den auffallendsten Contrast zur übrigen, sie umgebenden Wüste, und würde völlig isolirt dastehen, „wenn nicht anstatt eines scharf abschliessenden nordwestlichen Eckpfeilers ein vermittelnd eingefügtes Gebirgsglied der totalen Abspaltung vom Amoritergebirge in den Weg träte.“ Die südliche Grenzmauer unserer Gebirgsveste bildet ein imponirend steil aus der Wüste aufsteigender, in gerader Linie von West nach Ost laufender Gebirgskamm, der sich am östlichen und westlichen Ende zu hervorragenden Höhen aufthürmt. Der östliche Eckpfeiler, ganz nahe an der Arabah, heisst Dsch. el-Mekrah, der westliche Dsch. Araif en-Nakah. Die östliche Mauer steigt nicht minder steil aus der Arabah auf, ist aber von mehrern Schluchtenthälern durchbrochen, welche mehr oder minder beschwerliche Eingänge zu unserer Gebirgsveste darbieten. Die nördliche Grenzmauer, Dschebel Halal, bis vor Kurzem ganz unbekannt geblieben, wird fast senkrecht abgeschnitten durch eine weite, von West nach Ost laufende und in die Arabah mündende Thalschlucht, den Wady Murreh. Jenseits dieses Thales erhebt sich schroff aufsteigend der südlichste Bergwall des palästinensischen Amoritergebirges, das Plateau er-Rakmah. Der Wady Murreh hat eine Breite von 4—6 Stunden. Weithin im Osten seines Laufes steht mitten in diesem Thale der völlig isolirte Berg Madurah (Moddera). Südlich von diesem Berge lenkt das Hauptthal, den Namen W. Murreh behauptend, in südöstlicher Richtung in die Arabah ein, während im Norden des Madurah ein Seitenzweig des Thales unter dem Namen Wady Fikreh durch el-Ghor zum todten Meere führt. — Aus der tiefen Einsenkung der Arabah steigt man durch den W. Murreh immer höher hinauf, so dass die relative Höhe der im Norden und Süden ihn einschliessenden Bergwände sich fortwährend mindert. So gelangt man nach Westen fortschreitend zu dem schon erwähnten Uebergangsglied, durch welches die Südwestecke des amoritischen Rakmahplateau's mit der Nordwestecke der Azazimat verbunden ist. Dies Uebergangsglied wird gebildet durch einen Höhenzug im Osten von Eboda (el-Abdeh), „von welchem nach Nordwest der Dschebel Garrah und nach Südwest der Dsch. Gamar, Eboda am-

phitheatralisch in die Mitte nehmend, auslaufen“ [1]). Die westliche Mauer unsrer Gebirgsveste erstreckt sich als Dschebel Yaled und Moyleh (od. Moilahi) in gerader Linie von ihrem südöstlichen Eckpfeiler (Dsch. Araif en-Nakah) bis zu dem nordöstlichen Höhenzug, der sie mit der Rakmah verbindet. Es ist eine drei- bis vierhundert Fuss hohe Bergreihe, die durch zahlreiche, mit einander von W. nach O. parallel laufende Wady's, die alle im W. el-Arisch münden, durchbrochen ist. Am Fusse dieser westlichen Wand der Azazimat, durch den welligen Wüstenstrich, der zwischen ihr und dem W. el-Arisch liegt, geht der Weg vom Sinai nach Hebron.

1. Der Grund, warum die nördliche Grenze des Berglandes der Azazimeh so lange unbekannt geblieben ist, wird von Fries (l. c. 66) treffend erörtert: „So lange das Plateau der Amoriter von den wandernden Forschern nur entweder in seinem südöstlichsten Theile aus der Arabah herauf durch die Pässe bei es-Sufah erstiegen, oder an der westlichen Seite auf der Route über Eboda und Elusa nach Hebron umgangen zu werden pflegte, konnte die ganze Strecke vom Dschebel Madurah westlich hinüber gegen die Hebronstrasse in der Kartenzeichnung nur hypothetisch behandelt und der Schein hervorgerufen werden, als bilde das heutige Bergland Azazimat eine ununterbrochene, bis zu den Bergen Araif und Mekrah hinabreichende, breite Fortsetzung des Amoritergebirges. Ganz anders aber muss unsre Ansicht sich gestalten, nachdem G. Williams und J. Rowlands von Arar aus, anstatt südöstlich zum Pass es-Sufah, vielmehr südwestlich auf zuvor unbetretenen Wegen, über mehrere Plateaustufen aufsteigend, zuletzt am Rande der Hochebene Rakmah (der südwestlichsten des Amoritergebirges) einen Punkt erreichten, von welchem aus über den Nordabfall der Azazimat und die weit herein von Osten gegen Westen durchgeführte Scheidung dieses Berglandes vom Amoritergebirge kein Zweifel übrig bleiben konnte.“

Im October 1842 (so berichtet nach Williams the holy city p. 487 ff. K. Ritter XIV, 1083 ff.) machten nämlich die beiden Freunde einen Ausflug über Hebron, um die noch so schwankenden Bestimmungen über die Südgrenze Palästina's an Ort und Stelle genauer zu untersuchen. Von Arar (Ararah, Aroër) aus wandten sie sich südwestwärts, und erstiegen aus der Hochebene von Arar den ersten Bergwall, welcher dieselbe im Süden begrenzt. Hier traten sie aber nur in eine noch höhere Plateauebene ein, welche unter dem Namen Wady Rakmah sich von O. nach W. ausdehnt. Sie entspricht auf Robinsons Karte dem Gebiet der Dhullam und Saidiyeh. Als man weiter nach Süden vordrang, erstieg man eine zweite Bergreihe, von deren Höhe der staunende Blick von einer der grandiosesten Naturscenen überrascht wurde. (Aus anderweitigen Angaben von Williams ergiebt sich, dass der hier gewonnene Standpunct ungefähr unter dem Meridian von Beerseba, 8 Stunden südwärts von diesem Orte, etwa unter 31° nördl. Breite, im Meridian von 32½° zu suchen ist.) Ein gigantisches Hochgebirge thürmte sich mit seinen nackten Felsmassen, gleich Bastionen cyclopischer Architectur, in furchtbarer Wildniss empor, deren Ende das Auge weder im West noch im Ost erreichen konnte. Es zog sich auch tief nach dem Süden hinein, und erschien mit seinen wild zerrissenen, weiss glänzenden Kreidemassen, welche den glühenden Sonnenstrahl blendend zurückwarfen, wie ein unnahbarer Feuerort, als furchtbarste Wüste ohne alle Spur von Vegetation. Ein weiter Thalschlund, W. Murreh genannt, zog am Fusse vor diesem Bollwerke hin

gegen Ost, wo er sich nach mehrern Stunden an dem seltsam gebildeten Berge Moddera (Madurah) in zwei Theile theilt, der südlichste behält seinen Namen bei und zieht gen Ost zur Arabah, der andre heisst W. Fikreh und zieht gen N.O. zum todten Meere. Diese Gebirgsbarriere, daran zweifelten wir nicht, sagt Williams, zeigte uns, dass wir hier auf der Südgrenze des gelobten Landes standen". Dies wurde ihnen auch durch die Aussage ihres Führers bestätigt, der ihnen sagte, dass einige Stunden weiter in südwestlicher Richtung Kades liege.

§ 63. Zieht man auf der Westseite des Berglandes der Azazimeh auf der gewöhnlichen Strasse nach Hebron zu, so hat es den Anschein, als ob das ganze Berggehänge auf der langen Linie vom Dsch. Araif bis zum Dsch. Khalil (oder der Höhe von Hebron) ein einziges ununterbrochenes und zusammengehöriges Gebirge bilde. Aber so wie die scharfe Abscheidung des Amoritergebirges von der Nordwand der Azazimat durch den Wady Murreh von dem sie mit einander verbindenden Berggliede östlich von Eboda verdeckt ist, so verhindern auch die vorgeschobenen Bergreihen der Westwand von Azazimat die Wahrnehmung einer ausgedehnten Wüstenebene, die sich jenseits des Dschebel Moyleh in's Innere der Azazimat stundenweit nach Osten einbuchtet, und zu der mehrere Wady's von der Ostseite des Berges her (W. Kesaimeh, W. Muweilih [Moilahi], W. Retemat) einführen. „Tief im Hintergrunde dieser grossen Ebene, rings von der Wildniss umschlossen, steht wunderbar isolirt, weit und breit ohne Seinesgleichen, der mächtige Fels mit starkem Quellstrom, — die von Rowlands entdeckte, bis zur Stunde noch den antiken Namen tragende Stätte Kades" (Ain Kŭdés)[1]). Dass dies die *Wüste Kadesch* ist, die in der Geschichte des Aufenthaltes der Israeliten eine so grosse Bedeutung hat, kann, scheint es, keinem Zweifel mehr unterliegen[3]). Die eigenthümliche Configuration des Bodens macht es erklärlich, dass diese Ebene mit dem selbstständigen Namen Kadesch bald als zur Wüste Paran (= et Tih), bald als zur Wüste Zin (= Ebene Murreh) gehörig angesehen werden konnte[2]).

1. Als Rowlands mit Williams auf dem südlichen Abhange der Hochebene Rakmah stand, hatte er von dem sie führenden Scheikh in Erfahrung gebracht, dass südwestlich von da, jenseits der Ebene Murreh, Kades liege. Die Umstände hatten den beiden Reisenden damals nicht gestattet, die unerwartet entdeckte Spur der wichtigen Ortslage sogleich weiter zu verfolgen. Auf einem zweiten Ausfluge unternahm aber später Rowlands die Aufsuchung des Ortes, und war so glücklich, nicht nur sein eigentliches Ziel zu erreichen, sondern auch noch einige andre wichtige Oertlichkeiten zu entdecken. Von Gaza aus folgte er der Route nach Khalasa und entdeckte auf derselben nach den ersten drei Stunden Wegs gen S.S.O. die Lage des alten Gerar in dem Namen des Dschurf (Giessstrom) el Dscherâr (Bd. I, § 63, 1). Dann erreichte er Khalasa (nach Robinson = Elusa), worin er das biblische Chesil wiedererkannte. Von dort $2\frac{1}{2}$ Stunden weiter in südwestlicher Richtung fand er Ruinen, welche die Araber Zepâta nann-

ten (auch Robinson I, 332 hatte den Ort berührt, aber den Namen der Ruinen nicht erfahren können). Rowlands konnte nicht daran zweifeln, dass er sich hier an der Stätte des alten Zefat (= Chormah vgl. Jos. 15, 30; Richt. 1, 17) befand. Wenige Stunden im Ost von Sepâta nannte der Scheikh eine alte Ortslage Asludsch oder Kasludsch, deren Aussprache an (das nach Jos. 15, 31 benachbarte) Ziklag erinnerte. Man schritt weiter gen S.W. fort und erreichte ¼ Stunde jenseits Zepata den antiken Bir Ruhaibeh (das biblische Rehobot. Vgl. Bd. I § 71, 3). Zehn Stunden weiter südwärts, der Hebronstrasse folgend, 5 Stunden südlich von Eboda, erreichte man den Hauptlagerplatz der Karawanen Moyleh mit einer Quelle, von welcher der dort aufsteigende Berg Moyleh seinen Namen hat (§ 62). Diese Quelle, welche bei Robinson Muweilih heisst, nannten die Araber Moilahhi Kadesah und zeigten ohnweit davon den Beit Hadschar (Haus der Hagar), einen Fels mit ausgehöhlten Kammern. Rowlands erkannte darin den Hagarsbrunnen Beer-Lachai wieder, dessen jetziger Namen (da Moi = Wasser, sehr leicht statt Beer = Brunnen, eingetreten sein kann) sich nahezu mit dem alten Namen deckt. (Hiernach sind die voreilig absprechenden Bemerkungen in Bd. I, § 57, 1 zu retractiren). Zu beachten ist, dass auch Rabbi Schwarz (das heil. Land S. 80) ganz unabhängig von Rowlands in Moilahhi den Hagarsbrunnen wiedergefunden hat.

Schon der Name Moilahhi Kadesah weist ebenso wie Gen. 16, 14 („zwischen Kadesch und Bered") auf die unmittelbare Nähe des gesuchten Kadesch hin, dessen Fels und Quell auch alsbald in der grossen, durch die Bergreihe des Dsch. Moyle verdeckten, weit nach Osten hin sich erstreckenden Ebene gezeigt wurde. Diese Ebene, die wir getrost als die alte Wüste Kadesch bezeichnen dürfen, umfasst einen fast quadratischen Flächenraum von 9 bis 10 engl. Meilen Länge und 5 bis 6 engl. Meilen Breite. Der Fels mit dem **Ain-Kades** liegt im Nordosten der Ebene, wo er sich als vereinzelter Vorberg des Dschebel Halal präsentirt (§ 62). Es ist ein nackter Fels, an dessen Fusse ein reichlich sprudelnder Quell entspringt, der in zierlichen Cascaden sich in das Bette eines Regenbaches stürzt und sich 400 Schritt weit westlich im Sande verliert. „Endlich, schreibt Rowlands an Williams, habe ich auch Kades gefunden. Ich staunte über den Strom aus dem Fels, den Moseh schlug (Num. 20, 11) und über die lieblichen kleinen Wasserfälle, mit denen er in das untere Bette des Baches hinabstürzt. Die Lage von Ain-Kades möchte nach den von Rowlands gegebenen Bestimmungen, die übrigens genauer sein könnten, 12 engl. Meilen (4½ Stunden) im O.S.O. von Moilahhi, zu suchen sein, fast genau südlich im Meridiane von Khalasah, etwa da, wo dieser Meridian mit dem Parallel von Ain el-Weibeh (in der Arabah) zusammentrifft. Ganz irreführend ist Ritter's Angabe XIV, 1085 („Kades' Lage wäre hiernach am Westgehänge des Hochlandes er Rakmah, d. i. da, wo Robinson's Karte die Namen der Saidiyeh und der Azazimeh zusammentreffen lässt, ungefähr zu bestimmen" oder 1082: „etwa unter 31° nördlicher Breite und in dem Meridian von 32½°". Es ist dies vielmehr ungefähr der Punct, wo Williams und Rowlands auf dem Rakmahabhange stehend, die Südgrenze Palästina's fanden, § 62, 1). Auch steht damit in unvereinbarem Widerspruch eine andre Angabe Ritters (XIV, 1088: „in der Gegend der Doppelbrunnen Birein auf Robinson's Karte"), die indess auch noch völlig verfehlt ist. Mit der oben gegebenen Orientirung des Rowlands'schen Ain-Kades stimmen auch Raumer (Pal. 448), Tuch (l. c. 186), Winer (Reall. I, 642) und Fries (l. c. 70) überein. Westlich von Kadesch fand Rowlands die beiden Brunnen Adeirat und Aseimeh, die auch Kadeirat und Kaseimeh genannt wurden (bei Robinson: Ain el-Kûdeirat und W. el Kûseimeh). Er erkannte darin die Namen der beiden Grenzorte Adar und Azmon (Num. 34, 4) wieder. Für

die Richtigkeit dieser Combination spricht auch dies, dass Jonathan das Azmon in Num. 34, 4 und Jos. 15, 4 durch Kesam wiedergiebt. — Unbegreiflicherweise hat auch selbst Zimmermanns Karte, die doch erst 1850 erschienen ist, noch keine der von Rowlands gemachten zahlreichen und wichtigen Entdeckungen aufgenommen. —

2. Sehr zu bedauern ist, dass Rowlands seine mit ausserordentlichem Erfolge gekrönten Forschungen nicht weiter und gründlicher verfolgt hat. Denn so viel unerwartetes Licht auch seine Resultate über diese terra incognita verbreitet haben, so bleiben doch noch manche Fragen, die sich uns aufdrängen, unbeantwortet. Er hat es z. B. unterlassen, zu forschen, ob sich nicht in der Nähe des Kadesch-Felsens irgendwo Trümmer finden, welche uns über die Lage der Num. 20, 14 erwähnten Stadt nähere Kunde geben könnten. Auch ist das die Ebene von Kadesch begrenzende Terrain noch vielfach der Aufklärung bedürftig geblieben. Besonders wäre eine nähere Untersuchung der Ebene Murreh nach ihrer ganzen Ausdehnung, so wie des von der Kadeschebene aus einzuschlagenden Weges sowohl nach Osten hin, um durch die Arabah und das Gebirge Seir ins Ostjordanland zu gelangen, als auch nach Norden hin zum Rakmahplateau, — im Interesse der biblischen Geschichte sehr zu wünschen gewesen. Denn hier hätten die Fragen über das nähere Verhältniss der Wüste Zin zur Wüste Kadesch, ferner über den Weg der Kundschafter (Num. 13) und denjenigen, auf welchem Israel Num. 14, 44 die Höhe des Amoritergebirges erstiegen, und endlich über die bei Num. 20, 17 ff. beabsichtigten Wege ihre definitive Lösung finden können.

Im Allgemeinen zwar kann über die Lage und Ausdehnung der **Wüste Zin** (צִן) kaum noch ein Zweifel obwalten. Vgl. besonders Tuch l. c. 181 f.: „Nach Num. 13, 26 liegt Kadesch noch im Umfange der Wüste Paran; nach C. 20, 1; 27, 14 lag es dagegen in der Wüste Ssin, wie auch C. 33, 36 מִדְבַּר־צִן geradezu durch הִוא קָדֵשׁ erklärt wird. Deutlich geht hieraus hervor, dass Ssin einen Theil der umfassenderen Wüste Paran gebildet haben müsse und zwar hart am südlichsten Saume Kanaans, wenn die aus der Wüste Paran (Num. 13, 3) ausgesandten Kundschafter das Land durchforschen (Vs. 21): „„von der Wüste Ssin bis gen Hamath““. Bestimmter noch erkennen wir die Ortsverhältnisse aus Num. 34, 3 ff., Jos. 15, 1 ff., wo die Südgrenze Judah's vom todten Meere bis zum Bach Aegyptens am Mittelmeere, d. h. von Ost nach West, so beschrieben wird, dass sie von der Südspitze des Salzmeeres ausläuft, die Skorpionenstiege מַעֲלֵה עַקְרַבִּים (d. i. nach Robinson's [II, 46] richtiger Auffassung die Klippenreihe, welche in Form einer unregelmässigen Curve quer das el-Ghor durchschneidet und die Grenze zwischen diesem Tiefthale und der höhern Arabah bildet) umkreist, nach Ssin (צִנָה) hinübergeht und bis südlich von Kadesch-Barnea hinaufsteigt. Fasst man das Alles genau nach dem Wortverstande der Schrift zusammen, so leuchtet ein, dass Ssin den Wüstenstrich umfasst, der vom Ghor sich nach Westen zu um die steilen Wände des Amoritergebirges windet, südlich begrenzt von einem dem nördlichen Gebirgswalle parallel laufenden Bergrücken“, — also hauptsächlich das breite Thal Murreh mit Einschluss des W. Fikreh und des von beiden eingeschlossenen Delta's; wozu dann auch noch in weiterm Sinne die Ebene Kadesch mit hinzugezogen werden konnte, da der Bergwall, der sie vom W. Murreh trennt, nicht sehr hoch gewesen sein kann, und sie sonst mit dieser gleichen Charakter hat.

Dass der Weg der Kundschafter und der ins Amoritergebiet einfallenden Israeliten (Num. 13, 22 und 14, 44) quer durch das Thal Murreh und von da wahrscheinlich über das verbindende Gebirgsglied (östlich von Eboda) zum Rakmahplateau, nicht sonderlich

beschwerlich gewesen sein könne, hat Fries (l. c. 71) in Ermangelung unmittelbarer Daten durch scharfsinnige und glückliche Combinationen wahrscheinlich gemacht: „Erwägt man einerseits, dass W. Murreh, der schon auf seiner Madurahstufe hoch über der Arabah läuft, in seiner grössten Annäherung, zum Meridian von Kades ein bedeutend erhobenes Niveau einnehmen muss, und andrerseits, dass die Ebene Kades, aus Analogie der benachbarten Wady's zu schliessen, um eine Stufe noch den von Russegger 1012 Fuss über dem Meere gemessenen Ort Moilahhi übertreffen wird, und nimmt man hinzu, dass die Bergzüge der in Rede stehenden Gegend, von der Hebronstrasse her gesehen, keine bedeutenden Erhöhungen zeigen: so werden wir ohne sonderliches Wagniss annehmen dürfen, dass selbst im Falle kein Querthal aus W. Murreh herüber in die Ebene Kades führen sollte, die Passage auf dem hier niedrigern Plateaugebiete nicht eben erschwert sein möchte.“ Sollte aber dennoch gegen Erwarten der Bergwall zwischen der Ebene Kadesch und dem W. Murreh, als eine zu beschwerliche Passage sich erweisen, so steht auch der Annahme nichts entgegen, dass die Kundschafter und die Israeliten in Num. 14, 44 durch einen der westlichen Zugänge zur Kadeschebene auf die Hebronstrasse gelangt und von da aus Kanaan erstiegen haben.

3. Die positiven Gründe, welche für die Identität des Rowlands'schen Ain Kades mit dem biblischen Kadesch zeugen, werden im weitern Verlauf unsrer Untersuchung sich geltend machen. Sie sind zum Theil so zwingender und klarer Art, dass, schon ehe Rowlands' Entdeckung bekannt geworden war, mehrere Gelehrte (Rabbi Schwarz, Ewald, K. Ritter) mehr oder minder entschieden Kadesch westwärts von der Arabah in ungefähr dieselbe Gegend verlegt haben, wo Rowlands es wirklich gefunden hat. Auf Rowlands' Seite haben sich seitdem Ewald, Tuch, Winer, Fries gestellt; auch K. Ritter, der die Rowlands'sche Entdeckung in seinem Werke nur nachträglich (XIV, 1083 ff.) vermerken konnte, später aber an seinem Beifall (Evang. Kal. 1854. S. 47) wieder irre geworden zu sein scheint. Dagegen halten auch jetzt noch Robinson sowohl wie K. v. Raumer an ihrer frühern Behauptung, Kadesch habe in der Arabah gelegen, fest. Erstrer hat Rowlands' Ansicht in den Notes on biblical Geography, May 1849 p. 377 ff. ausführlich zu widerlegen sich bemüht, und Raumer resumirt beistimmend in s. Palästina S. 447 ff. Robinsons Gründe. Ihre Nichtigkeit hat aber bereits Fries in seiner ausgezeichneten Abhandlung über unsre Frage (S. 73 ff.) schlagend dargethan. Vgl. auch Rabbi Schwarz l. c. p. 380 f.

Robinson's erstes Argument führt Raumer mit den Worten auf: „Die Israeliten sollten auf ihrem Zuge von Aegypten nach Kanaan das Land der Philister vermeiden; der Weg, welchen sie nach Rowlands' Ansicht nahmen, würde sie aber nach Berseba, an die Grenze der Philister geführt haben“ (vgl. auch Robinson's Paläst. I, 309. III. 170). Dieser Einwand beruht auf lauter unbegründeten Voraussetzungen: 1) Dass das Motiv Exod. 13, 17 („Damals als Pharao das Volk ziehen liess, führte Gott sie nicht auf dem Wege nach dem Lande der Philister, welcher der nächste war, denn Gott gedachte, es möchte das Volk gereuen, wenn sie den Streit sähen, und wieder nach Aegypten zurückkehren“) auch jetzt noch in voller Geltung stehe, — jetzt, wo seit dem Durchzug durchs rothe Meer Exod. 15, 14 die Völker erbebt waren und die Philister Angst ergriffen hatte, jetzt wo Israel „bereits krieges- und siegesgewohnt (Exod. 17, 8 ff.) und am Sinai seiner höchsten Weihe theilhaftig geworden, im zweiten Jahre seiner Wandrung durch die Wüste dem Kampfe wider Kanaans Völker entgegengeführt ward“; — 2) dass nur die Philister, nicht aber die mindestens ebenso mächtigen und kriegsgeübten Amoriter damals und jetzt zu fürchten gewesen; — 3) dass der südwestliche Abfall des Amoriter-

gebirges mit der Gegend von Berseba damals zum Gebiete der Philister gehört habe, was ganz entschieden nicht der Fall war; — und 4) dass die Israeliten von Kadesch aus Berseba hätten passiren müssen, während sie doch, wenn sie aus der Ebene Murreh (= Wüste Zin) aufstiegen, es westwärts liegen liessen.

Weiter sagt Raumer: „Als die Israeliten nach Kadesch gekommen, sagte Moses: Ihr seid an das Gebirge der Amoriter gekommen. Aber Rowlands' Kades liegt c. 10 d. Meilen entfernt vom Gebirge Südjudäa's, das sich erst zwischen Berseba und Hebron erhebt. Russegger erblickte auf seiner Reise vom Sinai nach Jerusalem jenes Gebirge zuerst, aber in bedeutender Ferne, vom W. Ruhaibeh aus, wiewohl er hier ungefähr nur halb so weit von demselben entfernt war, als Rowlands' Kades." Aber von diesem „Gebirge Südjudäa's" d. h. der Höhe von Hebron ist ja hier gar nicht die Rede. Man blicke nur auf Raumers und Robinsons eigene Karten, wo der Südwestabfall des Amoritergebirges sich bis zur Azazimat hinzieht, und nur der Mangel obwaltet, dass für den trennenden W. Murreh kein Raum gelassen ist. Als Russegger bei Ruhaibeh nach Norden blickend die Berge von Khalil (Hebron) noch in weiter Ferne sah, hatte er nach Osten blickend, ohne es erkennen zu können, den südwestlichen Abfall des Amoritergebirges (die Hochebene Rakmah) in einer Nähe von beiläufig 1½ Stunden zur Seite.

Noch schwächer ist die Berufung auf Hieronymus (Onomast. zu En-Mischpat, Gen. 14, 7): „Significat locum apud Petram, qui fons judicii nominatur i. e. Cadesch, — demgemäss Kadesch in der Nähe von Petra zu suchen sei, während Rowlands' Kadesch c. 10 (?) d. Meilen von da entfernt sei." Allein sollte diese Stelle Beweiskraft haben, so würde dadurch ebenso sehr Robinsons Kadesch (Ain el-Weibeh) wie Raumers Kadesch (Ain el Hasb) als irrig abgewiesen sein, denn beide liegen immer noch in einer so weiten Ferne von Petra, dass man sie unmöglich als „apud Petram" bezeichnen kann. Die Aussage des Hieronymus ist aber gar nichts werth; Hieronymus wusste ebenso wenig etwas Zuverlässiges von der Lage von Kadesch, als die spätern Gelehrten bis auf Rowlands, er hat nur die rabbinische Meinung, welche das En-Zadekeh (En Zodokatah) 4 Stunden südöstlich von Petra für identisch mit En-Mischpat hielt, ohne weitre Prüfung adoptirt, und dass diese irrig war, wird unten (§ 64, 4) zu zeigen sein.

Noch ein Argument bleibt uns zu beseitigen übrig, das wenigstens scheinbar bedeutend ist. Raumer sagt: „Kades lag an der Grenze des Landes Edom; Rowlands' Kades liegt 9—10 d. Meilen von dieser Grenze entfernt." Das scheint in der That ein schlagendes Argument zu sein, — allein genauer besehen, ist es ein reiner Cirkelbeweis. Es ist nämlich zwar ziemlich allgemein angenommen, dass die Arabah nach ihrer ganzen Ausdehnung die Westgrenze Edoms gebildet habe. Aber worauf gründet sich diese Annahme. Vorzugsweise eben auf die Voraussetzung, die jetzt dadurch bewiesen werden soll, dass nämlich Kadesch in der Arabah gelegen habe. Da nun aber Kadesch westlich von den Azazimeh-Bergen wirklich aufgefunden worden ist, so muss vielmehr daraus geschlossen werden, dass die Grenze Edoms diese Berge noch mit umfasst habe. Von dem Bann dieser vorgefassten Meinung über die durchgreifende Begrenzung Edoms durch die Arabah hatten indess auch schon vor Rowlands' Entdeckung namhafte Forscher sich emancipirt (Seetzen, Ewald, Ritter etc.). Seetzen fand den Namen Seir auf dem et-Tihplateau so einheimisch, dass er in Versuchung gerathen konnte, die ganze im Westen der Arabah gelegene Hochwüste unter jenem Worte zu begreifen (Ritter XIV, 840), und Rowlands brachte in Erfahrung, dass noch heute das Grenzplateau am W. Murreh „Serr" genannt wird. Für die Ausschliessung des Berglandes der Azazimeh vom Gebiete Edoms kann nur die es scharf abschneidende Arabah geltend gemacht wer-

den. Aber ebenso scharf ist dies Bergland auch vom Amoritergebiete durch den Wady Murreh abgeschnitten. „Erwägen wir nun die merkwürdige und politisch höchst bedeutsame Stellung, welche die mächtige Gebirgsfeste der Azazimeh am nordöstlichen Ende der peträischen Wüste, von dieser in scharfem Contraste abgesondert*), desto entschiedener aber zu Kanaan und Edom hingerückt, gegenüber diesen beiden Reichen einnahm, so müssten wir es unbegreiflich finden, wenn von den beiden dort allein sich begegnenden politischen Mächten weder die eine noch die andre in den Besitz jenes wichtigen Hochlandes gekommen sein sollte. Zu Kanaan aber ward dasselbe niemals gerechnet, — zuerst nicht in den Zeiten der Amoriterherrschaft, wie sowohl aus Richt. 1, 36 als aus Num. 21, 1 sich entnehmen lässt, und wiederum nicht in den Zeiten Israels, was nur aus Deut. 2, 5 zu erklären ist, — und wenn später dennoch, so war dies die Folge der übergreifenden und eben gegen Edom gerichteten Eroberungen. Von einer dritten ebenbürtigen Macht aber, die etwa aus den südlichen Wüstenstrecken her bis an Kanaans Südmark sich vorgelagert und so zugleich dem edomitischen Reiche die Stirn geboten hätte, ist nirgends etwas bekannt, — und wollte man dennoch etwa die ismaelitischen Nomaden oder mit besserm Scheine das amalekitische Raubvolk zur Ausfüllung der grossen Lücke substituiren, so stünde zu fragen, warum in solchem Falle nicht Amalek, sondern durchweg Edom als die dortige Grenzmacht bezeichnet sei.“ (Fries p. 79 f.). Letzteres ist aber in der That der Fall in allen Schriftstellen, wo die Südgrenze Kanaans geographisch genau beschrieben wird (Num. 34, 3. 4; Jos. 15, 1. 2. 21 ff.). Alle hier gegebenen Data sind absolut unverträglich mit der Voraussetzung, dass das ganze Grenzverhältniss zwischen Kanaan und Edom lediglich in einer Berührung zwischen Kanaan's Südost- und Edoms Nordwestecke bestanden habe. „Allem Detail ist zur Gesammtcharakteristik der ganzen südlichen Mark die Notiz vorausgestellt, dass dieselbe zur Grenze Edom's hin (אֶל־גְּבוּל אֹי) oder an Edom entlang (עַל־יְדֵי אֹי) sich erstrecke“. — Näher beschrieben wird die Grenzlinie zwischen Edom und Judah dahin (Jos. 15, 3), dass sie nach Umkreisung der die Arabah quer durchsetzenden Klippenreihe der Skorpionen (Akrabbim) sich in die Wüste Zin fortsetze, mithin die letztere, nothwendig unserm W. Murreh entsprechend, im Westen der Arabah einen bis Kadesch sich erstreckenden Grenzsaum zwischen Kanaan und Edom bilde. Ebendasselbe Resultat zwingt uns Jos. 15, 21 ff. auf, „weil hier von allen einzelnen Städten des Stammes Judah gesagt wird, dass ihnen südwärts die Grenzmark Edoms entspreche.“ Und wenn Jos. 11, 17; 12, 7 die cisjordanischen Eroberungen Josua's beschrieben werden als alles Land, „von dem kahlen Gebirge, welches aufsteigt gen Seir, bis Baal-Gad im Thale des Libanon am Fusse des Hermon“, — was in aller Welt kann da unter dem „kahlen Gebirge, welches aufsteigt gen Seir“ anders verstanden werden, als der nördliche Bergwall der Azazimat? und wie vortrefflich passt der Ausdruck „das kahle Gebirge“ zu dem „gigantischen Hochgebirge mit nackten Fels- (Kreide-) massen“, welches Williams und Rowlands vom Rakmahplateau aus schauten (§ 62, 1)? Die Ausleger haben mit diesem „kahlen Gebirge“ bisher gar nichts anzufangen gewusst. Keil (zu Jos. 11, 17) denkt dabei an die Klippen von Akrabbim; aber wie wenig passt der Ausdruck הָרָר zu dieser Klippen-

*) „Auch Robinson hat, von unserer Frage ganz unberührt, doch das bei ihm namenlos gebliebene Gebirge der Azazimeh vom Tih-Plateau ausschliessen zu müssen geglaubt, und K. Ritter hat (XIV, 912) ebenfalls unabhängig von unsrer Frage, und bevor er von Rowlands' Entdeckung etwas wusste, den Dschebel Moyle der Azazimeh als „Grenzstein der Völkerverbreitung“ charakterisirt“. Fries S. 81.

reihe, und wie wenig eignet sich die geographische Lage derselben zur südlichen Einfassung des cisjordanischen Landes?

Raumer entgegnet weiter: „Als Edom den Israeliten den Durchzug verweigerte, so wichen diese und zogen zum Berge Hor. Lag Kades da, wo Rowlands es gefunden zu haben meint, und zugleich an der Westgrenze Edoms, so mussten die Israeliten, wie ein Blick auf die Karte zeigt, ostwärts mehre Tagereisen durch das Land Edom ziehen, um an den Hor zu kommen.“ — Dies Argument würde aber nur dann gelten, wenn mit der Azazimat zugleich auch der ganze südlich von ihr gelegene Theil der et-Tihwüste, der doch von ihr so scharf wie nur möglich abgegrenzt ist, nothwendig und untrennbar zum Gebiete Edoms gehört haben müsste. Beschränkte sich aber die Herrschaft Edoms diesseits der Arabah, wie es kaum anders zu denken ist, auf die nordöstliche Gebirgsveste, so ist Raumers Einwand ohne alle Bedeutung. Die Israeliten verliessen, durch den W. Retemât zurückweichend, das Gebiet Edoms, und gelangten, die Azazimat südöstlich umziehend, zum Berge Hor.

Vielleicht wird man noch ein neues Bedenken gegen Rowlands' Entdeckung aus Num. 20, 14 ff. geltend machen wollen. Hier erbitten sich die Israeliten vom edomitischen Könige die Erlaubniss eines freien Durchzugs durch dessen Land, die ihnen indess verweigert wird. Welchen Weg beabsichtigten nun die Israeliten für diesen Durchzug? Tuch denkt an den W. Murreh und W. Fikreh, allein diese Auskunft ist unbrauchbar, weil diese beiden Wady's nur an Edom's Grenze, zwischen Edom und den Amoritern, keineswegs aber mitten durch Edom führen konnten. Nach der bestimmten und unzweideutigen Aussage der Rowlands begleitenden Beduinen führt aber eine Strasse durch breite, bequeme Wady's von Kadesch direct zum Berge Hor. „Die Ausgänge dieser Binnenstrasse zur Arabah sind mit grosser Wahrscheinlichkeit gegenüber dem breiten Wady Ghuweir des es-Scherah-Gebirges, in der Gegend von Ain el-Weibeh zu suchen, wo die hohen abgestuften Ostwände der Azazimat von zahlreichen Wady's durchbrochen werden, und wo namentlich von Robinson ein leicht zugänglicher Pass, Mirzabah, erstiegen wurde... Diese breite, durch das Innere der Azazimat gebahnte, und jenseits der Arabah in dem breiten W. Ghuweir des östlichen Edoms sich fortsetzende und über Tafileh gen Moab hinaufführende Route war es höchst wahrscheinlich, für deren Benutzung Israel der Zustimmung Edom's bedurfte. Vgl. § 82, 1.

§ 64. Die Karte von Berghaus setzte, wahrscheinlich auf Grund von Num. 33, 35 f., Kadesch in die Nähe von Ezeongeber am älanitischen Meerbusen. L. de Laborde (Comment. p. 127 ff.) lässt das Bergland der Azazimeh noch zum Gebiete der Amoriter gehören, und verlegt Kadesch in den Wady Dscherafeh, eine Tagereise nördlich von Ezeongeber, und ebenso weit südöstlich vom Hor. Robinson hält sich dagegen überzeugt, dass Kadesch bei Ain el-Weibeh im Norden der Arabah zu suchen sei[1]), und K. v. Raumer behauptet, es müsse noch mehr im Norden der Arabah etwa bei Ain el-Hasb gesucht werden[2]). Allen diesen Ansichten gegenüber lässt sich überzeugend nachweisen, dass Kadesch überhaupt nicht in der Arabah gelegen haben könne[3]). Von vornherein ver-

werflich ist die rabbinische Tradition, die es mit Petra in Verbindung bringt[4]).

1. Robinson (III, 139 ff. 170 ff.) hat alle seine Beredsamkeit aufgeboten, um seine Leser zur Anerkennung der Identität von Ain el-Weibeh mit dem alten Kadesch zu vermögen. Er sagt: „Wir waren bei Ain el-Weibeh betroffen über die völlige Uebereinstimmung seiner Lage mit der biblischen Erzählung von den Begegnissen der Israeliten bei ihrer zweiten Ankunft in Kades (Num. 20). Es gab zu Kades eine Quelle, auch Born Mispat (Gen. 14, 7) genannt; diese war damals entweder theilweise vertrocknet oder von der Menge Volkes erschöpft, so dass die Gemeine kein Wasser hatte. Durch ein Wunder floss reichlich Wasser aus dem Felsen hervor. Moses sandte jetzt Botschaft zu dem Könige der Edomiter, und liess ihm sagen, dass sie zu Kades bei der Stadt an seinen Grenzen wären, und um Erlaubniss bäten, durch sein Land zu ziehen. Dies verweigerte Edom, und die Israeliten zogen daher nach dem Berge Hor, wo Aaron starb, und dann längs der Arabah nach dem todten Meere (Num. 20, 14 ff.). — Hier zu el-Weibeh lagen alle diese Scenen vor unsern Augen. Hier war die Quelle sogar noch bis auf den heutigen Tag, der besuchteste Wasserplatz in der ganzen Arabah. Im N.W. liegt der Berg, über welchen die Israeliten vormals nach Palästina hinaufzusteigen versuchten und zurückgetrieben wurden (Num. 14, 40 ff.), nämlich durch den Pass es-Sufah (= Chormah oder Zefat). Uns gegenüber lag das Land Edom, wir waren an seiner äussersten Grenze; und der einen directen und leichten Durchgang durch die Berge nach dem Flachlande oben darbietende grosse Wady el-Ghuweir zeigte sich gerade vor uns; während weiter südlich der Hor, in einer Entfernung von zwei guten Tagereisen für ein solches Heer, einen hervorragenden und frappanten Punct bildet... Jedoch hat die umgebende Wüste seitdem längst ihre Rechte wieder behauptet und alle Spuren der Stadt und selbst ihres Namens sind verschwunden."

2. K. v. Raumer (Pal. 444) meint dagegen: „Gegen Robinson's Annahme scheint dies zu sprechen. Die Araber, welche ihn führten, kannten keinen directen Weg von Ain el-Weibeh zum Passe es-Sufah, sondern pflegten längs der Arabah nördlich bis zum W. el-Khurar hinzugehen und dann jenen Pass hinaufzusteigen. Sollten wir daher nicht auch Kades nördlich von Ain el-Weibeh suchen, dort wo der Weg im Wady el-Khurar zum Passe es-Sufah aufsteigt? Sollte es nicht an einem Puncte liegen, wo die Israeliten diesem Passe näher waren, wo er ihnen vor Augen lag? Sollte nicht das nahe bei Ain el-Khurar gelegene Ain Hasb Kades sein? Es ist nur $2\frac{1}{3}$ Meilen vom Passe Sufah entfernt, Ain el-Weibeh dagegen über 4 Meilen. Hier finden sich keine Ruinen; sollten die Ruinen bei Ain Hasb nicht Reste von Kades sein? Das lebendige Wasser des dortigen Teiches deutet auf eine Quelle."

3. Für die Widerlegung der Ansichten Raumer's und Robinson's (die von Laborde bedarf ihrer nicht) brauchen wir uns nur an die beiden trefflichen Abhandlungen von Tuch und Fries (besonders des Letztern S. 60 ff.) zu halten. Zahlreiche Schriftstellen zwingen dazu, Kadesch weit westlich von der Arabah zu suchen. 1) Gleich die erste Stelle, wo Kadesch erwähnt wird (Gen. 14, 7: „En-Mischpat das ist Kadesch") gehört hieher. „Denn angenommen, sagt Fries, dass En-Mischpat im nördlichen Theile der Arabah lag, so war Kedor-Laomer dort bereits unmittelbar am Eingange des Thales Siddim und hatte nicht erst durch das Land der Amoriter bei En-Gedi, noch weniger aber durch das ganze Gebiet des fern im Westen der Arabah liegenden Gefildes der Amalekiter, zu welchem er doch von En-Mischpat aus zunächst vorgedrungen sein soll,

den Weg ins Gebiet der vier Könige sich zu bahnen. Erwägt man überdies die in Gen. 14 in grossen Grundzügen angedeuteten, durch Dr. Tuch meisterhaft erörterten politischen Motive jenes Erobrungszuges, so wäre En-Mischpat, bei Ain Hasb oder Ain el-Weibeh gedacht, von so untergeordneter Bedeutung, dass es gewiss nicht als jener Zielpunct, welchen Kedor von El-Paran (Elath) aus ins Auge fasste, namhaft gemacht sein konnte." — 2) „Nicht minder erscheint es Gen. 16, 14 vgl. Vs. 7 als eine widerstrebende Sache, dass zur Orientirung am Brunnen Lachai-Roï zwar einerseits das westlich benachbarte, jedenfalls doch mit Schur (= Dschifar) zu combinirende Bared, andrerseits aber ein fern im Osten liegender Ort der Arabah durch das ganze etwa 30 Stunden breite Bergland Azazimat vom Wege gen Schur abgeschieden, zum Richtpuncte gewählt sein sollte." — 3) „Gen. 20, 1 ist es entweder ganz derselbe Fall, oder bei der grössern Distanz zwischen Gerar und Ain Hasb, ein noch bedenklicherer, zu geschweigen, dass der pragmatische Zusammenhang von Gen. 19 mit 20, 1 erwarten lässt, Abraham werde einen ungleich weiter als Ain Hasb vom todten Meer entfernten Ort zur östlichen Mark seines Aufenthaltes genommen haben." — 4) „Wenden wir uns zu den Schriftstellen, wo bei Verzeichnung der Südgrenzen Kanaans Kades namhaft gemacht ist: Num. 34, 2—5; Jos. 15, 2—4; Ezech. 47, 19, so ist vor Allem bei Ezech. 47, 19, wo nur drei Cardinalpuncte zur Orientirung gegeben sind, unmöglich zu denken, dass der mittlere derselben Kades, anstatt wirklich in die Mitte der ganzen Linie zu fallen, in unmittelbarer Nähe des östlichsten Punctes Thamar bei Ain el-Hasb oder Ain el-Weibeh zu suchen sei. Aber auch in den beiden andern Bibelstellen ergäbe sich ein grelles Missverhältniss, wenn der kleine 4—5 Stunden messende Strich von Akrabbim quer durch die Arabah bis Ain Hasb mit drei Puncten, hingegen der ganze, etwa 45 Stunden sich erstreckende weitere Verlauf bis zur Mündung des W. el-Arisch mit drei oder höchstens 5 Puncten kenntlich gemacht sein wollte." — 5) „Hieher gehört auch Richt. 1, 36, wo das unserm Kades entsprechende הַסֶּלַע (nämlich der aus Num. 20, 8 als hochbedeutsam bekannte Fels; — an Petra, das auch diesen Namen führte, 2 Kön. 14, 7, kann hier unmöglich gedacht werden) nothwendig in westlicher Ferne von Akrabbim angenommen werden muss, weil sonst die Grenzlinie der Amoriter, die doch an dieser Stelle beschrieben sein will, so gut als gar nicht bezeichnet wäre." — 6) Num. 20, 23 und 33, 37 wird bei der Umziehung des Edomitergebietes von Kadesch aus der Hor als Grenze Edoms bezeichnet. Bildet nun die ganze Linie von Ain el-Hasb (oder von Ain el-Weibeh) bis nach Ezeongeber die Westgrenze Edoms, so wäre es ganz unbegreiflich, ja sinnlos, diesen einen Punct, mitten in einer geraden Linie, in der jeder Punct gleiche Ansprüche hatte, so geflissentlich als Grenze Edoms hervorzuheben. Lag aber Kadesch westlich von der Arabah, so dass das ganze nordöstliche Bergland noch mit zum Gebiete Edoms gehörte, so bildet der Hor gerade bei dem Puncte, wo die Arabah anfängt, edomitisches Gebiet zu sein, und wo zwei Grenzlinien des edomitischen Landes in einem rechten Winkel zusammentreffen, allerdings einen höchst ausgezeichneten und markirten Grenzpunct des Landes, gleichsam eine mächtige Felsenwarte, welche jene beiden Grenzlinien beherrscht. — 7) Gehörte das Bergland der Azazimeh, wie unabhängig von der Kadeschfrage bewiesen werden kann, zum Gebiete Edoms (§ 63, 3), so versteht es sich von selbst, dass Kadesch nicht in der nördlichen Arabah liegen konnte. — 8) „Erwägt man ferner die Naturform des Arabahthales, das überall zwischen hohen Bergwänden sich erstreckend, besonders mit seiner nördlichen Hälfte zwischen steile Felsmauern tief eingesenkt ist und am nordwestlichen Ende zum wildesten Absturz und den unzugänglichsten Pässen des Amoritergebirges hinführt, so ist weder glaublich, dass Moses von dieser Stelle her den

Angriff Kanaans beabsichtigt haben sollte, noch ist es vorstellbar, wie die Myriaden Israels in so eingeengtem Raume, zwischen der hohen Wüste Paran und den Felsmauern des östlichen Edoms, massenhaft zusammengedrängt, ein Menschenalter hindurch sich behaupten, und beständig zwischen Salzmeer und Schilfmeer auf- und abwandernd, ihr Leben hätten führen können." (Fries 62 f.). Seit Robinson ist es freilich gang und gäbe geworden, den Pass es-Safah, in dessen Namen man eine Reliquie des alten Namens Zephat (= Chormah, Richt. 1, 17; Num. 14, 45; 21, 3) finden will, als den von Moseh beabsichtigten und vom widerwilligen Volke (Num. 14, 40 ff.) versuchten Eingangspunct nach Kanaan anzusehen. Aber wenn man berücksichtigt, was die Reisenden einstimmig über diesen engen, steilen und höchst beschwerlichen Pass berichten, muss man dies geradezu für eine Unmöglichkeit erklären. Robinson selbst (III, 149 f.) erstieg diesen Pass nur mit grösster Anstrengung; Schubert rechnet das Ersteigen desselben zu den mühevollsten Stunden seines Lebens (II, 447) und bemerkt ausdrücklich, „der Pass stieg so steil empor, dass es mir öfter vorkam, als wollte mir, wie in einem Gluthofen der Athem versagen." Tuch (p. 184) fügt hinzu: „Aehnlich hörte Robinson (III, 150) den östlichern Pass es-Sufei schildern, und bekannter noch sind die steilen, gefahrvollen Aufgänge vom todten Meere her zum Lande Kanaan. Wenn auch diese beschwerlichen Pässe für den friedlichen Handelsverkehr keine unübersteiglichen Hindernisse waren, wie denn die römische Sorglichkeit den Pass es-Safah, den directen Weg nach Petra, nicht bloss durch Besatzungen geschützt, sondern durch Anlegen von Stufen bequemer und sicherer gemacht hat, so müssen wir doch mit Recht fragen: Waren sie auch für einen Heereszug geeignet, durch sie die Erobrung des Landes zu beginnen? — Diese Pässe, sage ich, die durch die unbedeutendste Macht ebenso leicht gesperrt, wie der äussersten Kraftanstrengung unerreichbar waren? Seiner Natur nach war Kanaan von dieser Seite unangreifbar, und hätte Mose sein Volk hieher geführt, von hier aus die Erobrung zu beginnen ihm zugemuthet, — er hätte die Vorwürfe verdient, die ihm der Kleinmuth ungerechter Weise machte." — Endlich 9) muss es wenigstens höchst befremdlich erscheinen, dass in der so genau bekannten Arabah, wenn hier das uralt berühmte Kadesch lag, und wenn Israel 38 Jahre lang in ihr umherzog, weder von dem Namen Kadesch, noch von den Namen der übrigen Stationen in Num. 33 (mit alleiniger Ausnahme des Berges Hor) sich die mindeste Spur erhalten hat.

4. Der Thatbestand der rabbinischen Tradition über die Lage von Kadesch, den Robinson III, 760 ff. mehr verwirrt als aufgehellt hat, und den auch Rabbi Schwarz (S. 376 f. vgl. unten § 67, 2) völlig missverstanden hat, ist von Tuch (S. 179 f. Anm.) ins Reine gebracht worden: Die Targumim, die Peschito und der Talmud geben Kadesch immer durch Rekam (רֶקֶם), Kadesch Barnea (Deut. 1, 2. 19 etc.) durch Rekam Geia (רֶקֶם גֵּיאָה). Dies appositionelle Geia (dem Barnea entsprechend) ist ohne Zweifel dasselbe mit el-Dschi in der Nähe von Petra im W. Musa, noch jetzt ein ansehnliches Dorf. Davon sagt Hieronymus im Onomasticon: Gai in solitudine usque hodie Gaia urbs juxta civitatem Petra. Hiernach ist es entschieden, dass man unter Rekam Petra verstand, wie schon Josephus Ant. 4, 4, 7; 7, 1 bezeugt, und folglich die jüdische Tradition Kadesch mit Petra identificirte. Die in der vorigen Erläutrung angeführten Gründe gegen die Lage von Kadesch in der Arabah gelten auch, noch zehnfach verstärkt, gegen die Lage des Ortes im Wady Musa.

§ 65. Dem Zuge der Israeliten vom Sinai zur Südgrenze Kanaans waren durch die Natur des Terrains drei Wege vorgezeichnet, unter

welchen sie zu wählen hatten. Der östlichste führte sie die Westküste des älanitischen Meerbusens entlang zur Arabah und dann durch diese zur Südostgrenze Kanaans. Diesen Weg hält Robinson (III, 171) für den wahrscheinlichsten. So bequem nun auch der Weg durch das breite Thal der Arabah erscheint, ebenso ungeeignet erscheint für eine Volksmasse von zwei Millionen Seelen der enge Küstenweg längs dem älanitischen Meerbusen. Dazu kommt noch, wie Raumer richtig bemerkt (Paläst. 446), die Incongruenz dieses Weges mit Deut. 1, 19, demgemäss die Israeliten „die ganze Wüste, die grosse und schreckliche", vom Horeb aus zum Gebirge der Amoriter durchzogen; wobei wir doch nur an die Wüste et-Tih denken können, die sie bei dem von Robinson vorgeschlagenen Wege gar nicht berührt hätten. Raumer selbst, der übrigens auch, wie Robinson, den Zug zum Passe es-Safah führen muss, lässt sie darum das Randgebirge et-Tih übersteigen, dann durch den W. el-Dscherafeh ziehen und bei dessen Mündung erst in die Arabah gelangen. Aber auch dieser Weg kann nach den voranstehenden Untersuchungen unmöglich der von Moseh gewählte sein. Die Unzugänglichkeit Kanaans von dieser Seite (durch den Pass es-Safah) reicht hin (§ 64, 3), beide Ansichten für unzulässig zu erklären. Und lag Kadesch, der nächste Zielpunct der Reise, da, wo Rowlands seine wohlconservirten Namen wiederaufgefunden hat (§ 63), so wird die Arabah auf diesem Zuge gar nicht berührt worden sein. Zwar hätte der Zug von der nördlichsten Arabah aus in den W. Murreh einbiegen und durch ihn zur Ebene Kadesch gelangen können, aber, selbst abgesehen von dem unbegreiflichen Umwege dieser Route, ist sie unannehmbar, weil sie dann mitten durch das Gebiet der Edomiter (d. h. durch den nördlichen Theil der Arabah, § 63, 3) hindurchgezogen wären, was durch Num. 20, 14 ff. ausgeschlossen ist. So bleibt nur die dritte (westlichste) Strasse übrig, die vom Horeb aus über das Gebirge et-Tih und die grosse Hochebene desselben Namens geradenweges, am westlichen Fusse des Dschebel el-Araïf vorbei, nach Hebron führt, und die auch jetzt noch von den meisten Sinaireisenden eingeschlagen wird. Damit sind einverstanden Ewald, Tuch, Winer, R. Schwarz, Fries ll. cc.

§ 66. Einen beziehungsweise vollständigen Katalog der Stationen Israels in der Wüste giebt *Num. 33.* Als die beiden ersten Stationen (vom Sinai aus) werden in diesem Verzeichnisse genannt: die Lustgräber (Kibrot-Taawah)[1]) und Chazerot[2]). Zu der erstern gelangte Israel nach dreitägigem Marsche (Num. 10, 33), und dieselbe lag nach Num. 10, 12 bereits in der Wüste Paran, d. h. wahrscheinlich schon jenseits des südöstlichen Armes vom Randgebirge et-Tih (vgl. § 60, 3). Sehr

bedeutungsvoll für die Orientirung mittelst dieser Angabe ist die beiläufige Notiz in Deut. 1, 2 (wonach der Weg vom Horeb bis nach Kadesch eilf Tagereisen betrug), insofern sie in Verbindung mit Num. 10, 33, bei Bekanntschaft mit der Richtung des Zuges (nach Kadesch zu) und unter Berücksichtigung der Verhältnisse des Bodens, uns die ungefähre Lage von Kibrot-Taawah ziemlich sicher an die Hand giebt. Der Weg dorthin ging ohne Zweifel aus der Ebene er-Rahah (§ 43, 2) durch den W. es-Scheikh (§ 42, 5) bis zum nördlichsten Puncte des von ihm beschriebenen Bogens, wo sich der W. ez-Zalazah von ihm abzweigt, und durch diesen weiter nach N.O. zu. Dieser Wady durchbricht den südöstlichen Arm des Dschebel et-Tih und führt so in das Gebiet der Wüste Paran. Jenseits dieses Gebirgszweiges ist das Ende der drei ersten Tagereisen, also die Lage der Lustgräber, zu suchen, etwa bei el-Ain. Von dort aus läuft die Hebronstrasse fast in gerader Linie von S. nach N. über den Hauptarm des Dsch. et-Tih und die gleichnamige Hochwüste. Die Lage von Chazerot, als der zweiten Station vom Sinai aus, wäre etwa (nach Analogie des dreitägigen Marsches bis zur ersten Station) bei Bir et-Themed zu suchen.

1. Auch Raumer (Pal. 442) giebt zu, dass es nach Deut. 1, 2 am natürlichsten erscheine, anzunehmen, Israel habe vom Sinai aus den nächsten, 11 Tagereisen langen Weg nach Kadesch eingeschlagen, welcher durch W. Zalazah nach el-Ain führt. „Aber, meint er, es finden sich Schwierigkeiten gegen diese Annahme. Vom Sinai ziehen nämlich die Israeliten drei Tagereisen zu der Station **Lustgräber.** Dort führt ihnen der Wind vom Meere Wachteln zu (Num. 11, 31). Deutet das nicht auf eine Lagerstätte am Meere? Ebenso ruft Moses aus, als Jehovah dem lüsternen Volke Fleisch im Ueberfluss verspricht: „Soll man ihnen alle Fische des Meeres zusammenbringen, dass genug sei für sie?“ — eine Frage, welche mitten in der Wüste, fern vom Meere seltsam, am Meeresufer aber sehr natürlich gewesen wäre.“ Da nun ferner Deut. 1, 1 unter den Orten, wo Moseh zum Volke geredet habe, neben Chazerot auch Di-Sahab genannt werde (wahrscheinlich das heutige Dahab, an der Westküste des älanitischen Meerbusens, ungefähr in gleicher Breite mit dem Sinai) und also Di-Sahab jedenfalls eine Station der Israeliten gewesen sein müsse, so hält Raumer sich für berechtigt, die Lustgräber mit diesem Orte an der Meeresküste zu identificiren, und Lengerke (I, 558) stimmt ihm bei. Diese Combination ist aber gewiss nicht eine glückliche zu nennen. Wie in aller Welt sollten die Israeliten dazu kommen, statt direct nach Norden zu ziehen, sich vielmehr direct nach Osten hin zu wenden? Raumer antwortet: Vielleicht um einem zweiten Kampfe mit den Amalekitern aus dem Wege zu gehen, der sie auf dem Wege durch den W. es-Scheikh hätte bedrohen können. Allein dass die Amalekiter im obern Scheikhthale ihren Sitz hatten, ist keineswegs gewiss, sogar sehr unwahrscheinlich; — auch will es uns bedünken, dass die Israeliten seit jenem gründlichen Siege über Amalek (Exod. 17, 13) wohl von dorther nicht viel zu fürchten brauchten. Aber gesetzt auch, es wäre beides wirklich der Fall gewesen, so ist damit noch keineswegs das Problem gelöst, denn bis unmittelbar an die Meeresküste brauchten sie doch

gewiss auch dann nicht auszuweichen. — Dass aber die Wachteln „vom Meere“ kamen, beweist doch wahrlich noch nicht, dass die Israeliten selbst am Meere hätten gelagert sein müssen; und die Frage Moseh's, ob denn alle Fische aus dem Meere zur Sättigung Israels herbeigeschafft werden sollten, — ist bei einer Entfernung von etwa nur vier d. Meilen vom Meere (wenn die Lustgräber etwa in der Nähe von el-Ain lagen) nicht allzubefremdlich, zumal wenn man berücksichtigt, dass das Fleischgelüste des Volkes nach Num. 11, 5 sich gerade und ausdrücklich auf Fischfleisch bezog. Endlich aber ist das Fundament, auf welchem sich diese Hypothese erbaut hat, nur Schein und Schemen, so dass sie rein in der Luft schwebt. Mag man nämlich die überaus schwierige und dunkele Stelle Deut. 1, 1 deuten, wie man will (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 221 ff. — Fries l. c. S. 87 ff.), in keinem Falle sagt sie aus, dass Moseh **in** Di-Sahab etc. geredet, also mit dem Volke daselbst gelagert habe. Es wird vielmehr hier das Local (sei es der ersten, sei es der zweiten Gesetzgebung) in grossen allgemeinen Zügen durch Angabe der Grenzpuncte, **zwischen** welchen es lag, beschrieben.

2. Den bei Weitem meisten Auslegern steht es ausser allem Zweifel fest, dass die zweite Station **Chazerot** identisch sei mit Ain el-Hadherah, das etwa zwei Meilen vom Meerbusen entfernt liegt. So nahe indess auch die beiden Namen sich berühren, müssen wir dennoch diese Combination als unzulässig verwerfen. Wir müssen auch hier wieder fragen: Wozu dieser Umweg? Der Weg über Hadherah hätte sie direct zur Arabah geführt, — nicht aber zum W. el-Dscherafeh, und noch viel weniger zur Hebronstrasse. Und wo bleiben die 11 Tagereisen von Deut. 1, 2? Schon bei den Lustgräbern waren drei von denselben zurückgelegt, — bei Chazerot vielleicht nochmals drei; somit mag Chazerot so ziemlich auf der Hälfte des Weges vom Sinai bis nach Kadesch gesucht werden. Ain el-Hadherah aber ist etwa 8 d. Meilen nordostwärts vom Sinai entfernt; das Raumersche Kadesch (Ain el-Hasb) dagegen liegt von Hadherah etwa 33 d. Meilen, das Rowlands'sche Kadesch gegen 30 Meilen. — Die nächste Station ist Ritmah. Ganz in der Nähe des Rowlands'schen Kadesch liegt aber ein Wady Retemât. Diese beiden Namen decken sich doch gewiss ebenso sehr, und noch mehr, als die Namen Chazerot und Hadherah. Nun aber ist es nach Maassgabe der Entfernungen unzweifelhaft, dass wenn Chazerot = Hadherah ist, Ritmah nicht Retemat sein kann und ebenso umgekehrt. Eine von diesen beiden Namensähnlichkeiten müssen wir also als trügerisch fallen lassen, — es fragt sich nur welche? Wir antworten: Ohne Zweifel die erstere. Denn die Geltung der Namensähnlichkeit von Retemât mit Ritmah ist ebenso durch das Zutreffen aller übrigen Umstände gekräftigt, wie die Bedeutung der Namensähnlichkeit von Chazerot und Hadherah durch das Nichtzutreffen aller übrigen Umstände geschwächt ist. — Durch eine ganz analoge Namensähnlichkeit hat sich Rabbi Schwarz verleiten lassen (S. 169. 378), Chazerot mit Ain el-Chuteirot (bei Robinson heisst der Ort Ain el-Kadeirat) zu identificiren. Eine Bestätigung dieser Behauptung findet er darin, dass neun Stunden südsüdöstlich von dieser Quelle sich eine andre Ain el-Schahawah befinde, deren Namen offenbar mit Kibrot Hataawah (den Lustgräbern) identisch sei. Aber die Quelle Kadeirat liegt in unmittelbarer Nähe des W. Retemat (= Ritmah), und kann daher unmöglich = Chazerot sein, das vielmehr mehrere Tagereisen von Ritmah entfernt gewesen sein muss.

§ 67. In dem *Stationenverzeichniss Num. 33* steht *Kadesch* erst an 21. Stelle vom Sinai aus, so dass also zwischen Chazerot und Kadesch 17 Stationen liegen. Und doch führt uns schon die nächste Station von

Chazerot aus, der W. Retemat = Ritmah, in die unmittelbare Nähe von Kadesch, und in der historischen Beschreibung des Zuges Num. 13 ist gar (vgl. Vs. 27) Kadesch die nächste Station nach Chazerot. Dieser scheinbare Widerspruch hat sich längst fast allen Forschern ganz einfach durch die auch sonst klar vorliegende Thatsache gelöst, dass Israel zweimal zu Kadesch gelagert habe, das erstemal auf seinem Zuge vom Sinai nach der Südgrenze Kanaans (Num. 13), das zweitemal (Num. 20) nach seinem 37jährigen Umherirren in der Wüste Tih [1]). Die Annahme eines doppelten Kadesch ist dabei ebenso unnöthig wie unzulässig [2]). Nicht minder irrig identificirt man das Kadesch des Stationenkatalogs (Num. 33, 36) mit dem erstmaligen Kadesch-Aufenthalte (Num. 13) [3]), vielmehr bezeichnet das Kadesch in Num. 33 ohne Zweifel den zweitmaligen Aufenthalt daselbst (Num. 20). Dann entsteht aber die Frage, welche der in Num. 33 genannten Stationen diesen erstmaligen Kadesch-Aufenthalt bezeichne? und aus welchem Grunde denn eigentlich hier ein andrer Name statt des so berühmten und geläufigen Namens Kadesch gebraucht sei? K. v. Raumer muthmaasst, dass Tachat (Num. 33, 26), — Hengstenberg stellt es als unzweifelhafte Gewissheit auf, dass Bne-Jaakan (Num. 33, 31) den erstmaligen Aufenthalt zu Kadesch ausdrücke; — beide Ansichten sind aber willkührlich und haltlos [4]). Die richtige Ansicht, die wir bei Fries finden, ist ohne Zweifel die, dass Ritmah den erstmaligen Kadeschaufenthalt bezeichne. Denn der dem alten Ritmah genau entsprechende W. Retemât bildet den Eingang zur Ebene Kadesch, die Rowlands neuerlich entdeckt hat. Von diesem Wady aus zogen wahrscheinlich die Kundschafter (Num. 13, 2) auf der Hebronstrasse nach Kanaan, während die übrige Volksmasse, ihre Rückkehr erwartend, sich in der Ebene Kadesch, wo sie unterdess wohl geborgen und gedeckt war, ausbreitete [5]).

1. Die Behauptung, dass Israel **zweimal in Kadesch** gewesen sei, bezeichnet Ewald (II, 207) als „eine vollkommen willkührliche und durch keinen einzigen triftigen Grund unterstützte Annahme", — sehr begreiflich wenn zuvor mit gewohnter zügelloser Willkühr der Kritik im biblischen Berichte Alles zu unterst zu oberst gekehrt und die triftigen Gründe (car tel est mon bon plaisir) exterminirt sind. —

Die zweimalige Lagerung des Volkes zu Kadesch ist erwiesen von K. v. Raumer (Zug d. Isr. S. 39 und Paläst. S. 446), Robinson (III, 173f.) und Fries (l. c. 53—60). Die Beweise sind folgende: 1) Am 20. Tage des 2. Monats (Anfangs Mai) im zweiten Jahre des Auszuges brach das Volk vom Sinai auf (Num. 10, 11); sie kamen zur Wüste Paran und sandten von dort (von Kadesch-Barnea Num. 32, 8; Deut. 1, 19ff.; Jos. 14, 7) um die Zeit der ersten Weintrauben (Num. 13, 21), d. h. im August, Kundschafter nach Palästina. Diese kehren nach 40 Tagen zurück in das Lager zu Kadesch (Num. 13, 27). Das Volk murrte beim Berichte der Kundschafter, und Jehovah sprach das Urtheil über dasselbe aus, dass nicht sie, sondern erst ihre Kinder nach

40jährigem Wandern in der Wüste in das gelobte Land kommen sollten (Num. 14, 29 ff). Zugleich erhielten sie den Befehl umzukehren und in die Wüste nach dem Schilfmeere zu wandern (Num. 14, 25; Deut. 1, 40). Es fand also damals ein Aufbruch von Kadesch statt. Nun vergehen 37½ Jahre, über welche der historische Bericht stillschweigend hinweggeht. Aber im ersten Monat (des vierzigsten Jahres, vgl. Num. 20, 28 mit Num. 33, 38) kam die ganze Gemeinde — also zum zweitenmale — wieder nach Kadesch (Num. 20, 1). — 2) Eine zweimalige Ankunft an der Südgrenze Palästina's (zu Kadesch) ergiebt sich auch aus der Vergleichung des Stationenkatalogs in Num. 33 mit Deut. 10, 6. 7. Hier ist von einem Zuge Israels die Rede, bei welchem die Stationen Bne-Jaakan, Moserah, Gudgodah, Jothbatah auf einander folgten. Der Zweck dieses Verzeichnisses ist kein andrer als der, den Ort zu bezeichnen, wo Aharon starb, nämlich zu Moserah. Nach Num. 20, 22 ff. und Num. 33, 38 starb Aharon aber auf dem Berge Hor. Jenes Moserah muss also in der Nähe des Hor gelegen haben. Vergleichen wir nun damit Num. 33, so finden wir hier als dritte Station vom Sinai aus Ritmah = Retemat am Nordende der Wüste; die zwölfte Station von da ist Moserot, welches offenbar mit Moserah identisch ist, dann folgen: Bne-Jaakan, Gidgad, Jothbatah, Abrona, Ezeongeber (an der Spitze des älanitischen Meerbusens), Kadesch, Hor, wo Aharon stirbt. Hier ist also der Ort, wo die Deut. 10, 6. 7 namhaft gemachten Stationen einzugliedern sind. Da wir nun aber dieselben Stationen Bne-Jaakan, Moserah, Gudgod, Jothbatah auch schon vorher in Num. 33 gefunden haben, so ergiebt sich, dass die Israeliten zweimal die ganze Wüste von Norden nach Süden durchzogen haben, und dass sie zweimal zu verschiedenen Zeiten an der Südgrenze Palästina's gewesen sein müssen.

Was thut nun Ewald, um diese triftigen Gründe aus dem Gebiete der Wirklichkeit ins Gebiet des Nichtseins zu verweisen? „Weiter nichts, sagt er, ist dabei vorausgesetzt, als dass die Lagerstätte zu Kadesch und die nächstfolgende am Hor in Num. 33 von Vs. 36—39 nach Vs. 30f. weiter hinaufzuschieben sei, weil sie nach Ezeongeber nicht passen"!! — Ausserdem sieht er das Kommen nach Kadesch, von welchem Num. 20, 1 berichtet, als Wiederaufnahme des frühern Berichtes (Num. 13) über die erste und einzige Ankunft zu Kadesch an, — trotz aller ausdrücklichen und unabweisbaren Zeugnisse vom Gegentheil! Vgl. noch § 78, 1.

2. Die Annahme eines **doppelten Kadesch** erweist sich nach jeder Seite hin als unzulässig. Man unterschied nämlich das Kadesch in der Wüste Paran (Num. 13, 27) als identisch mit dem Kadesch-Barnea in Num. 32, 8; Deut. 1, 2. 19 von dem Kadesch in der Wüste Zin (Num. 20, 1) als identisch mit Me-Meribah (= Haderwasser Num. 20, 13), — von denen jenes im Süden Kanaans, dieses im Süden Edoms liegen sollte. Aber „die einzige Stelle Ezech. 47, 19 vgl. Num. 34, 4 widerlegt diese Auffassung schon so schlagend, dass es überflüssig wird, auf Num. 13, 22 vgl. mit 20, 1, oder auf Deut. 10, 6. 7 vgl. mit Num. 33, 30—35, oder endlich auf Num. 21, 4 vgl. mit Deut. 2, 8 einzugehen, aus welchen Stellen theils die Zusammengehörigkeit der Wüsten Zin und Paran, theils die südwärts gen Ezeongeber gekehrte Richtung des letzten Abzugs von Kadesch resultirt." (Fries S. 54). Dennoch ist noch ganz neuerlich diese obsolete Ansicht von Rabbi Schwarz (l. c. 170f. 375ff.) repristinirt worden, nur dass er, zur Verstärkung der behaupteten Verschiedenheit der beiden Kadesch, Gen. 14, 7 und die rabbinische Tradition (vgl. § 64, 4) herbezieht. Er meint nämlich das „En Mischpat d. i. Kadesch," in Gen. 14, 7 sei = Me-Meribah (Num. 20, 13) und beides identisch mit Kadesch in der Wüste Zin (Num. 20, 1) und mit dem heutigen Ain el-Sedakah (bei

Robinson: Ain el-Usdakah od. Zodokatha), welches 4—5 Stunden südlich von Petra liegt. Als Beweis dafür gilt ihm die Synonymität der Namen מריבה, משפת und צדקה. Das andre Kadesch, oder Kadesch-Barnea, das in der Wüste Paran liegt, verlegt er dann auf Grund der rabbinischen Tradition, die Kadesch-Barnea durch Rekam-Gaia wiedergiebt, in den Wady el-Abyad (nordwestlich vom Gebirgslande der Azazimeh), der nach ihm auch den Namen Wady Gaian führen soll. Aber alle diese Combinationen sind völlig bodenlos. Gegen sie spricht entschieden Ezech. 47, 19; — unvereinbar mit ihr ist Gen. 14, 6—7 (indem der Zug Kedor's erst, nachdem schon das ganze Gebirge Seir erobert war, von El-Paran (Elat, Ailah) nach En-Mischpat zog, um von da aus in das Land der Amoriter und Amalekiter einzufallen; während doch das heutige Ain el-Zadakah mitten im Gebirge Seir lag); — sie hat ferner die rabbinische Tradition über Rekam-Gaia ganz missverstanden (§ 64, 4) und endlich liegt Ritmah, welches auch Schwarz mit Retemat identificirt, und für die Station hält, die im Stationenkatalog Num. 33 dem Kadesch-Barnea entspricht, zu weit vom W. Abyad entfernt, um mit demselben als Bezeichnung ein und derselben Station alterniren zu können.

3. Nach Laborde's Vorgang hat O. v. Gerlach (obwohl in Beziehung auf die Lage von Kadesch anderer Meinung als Laborde; er stimmt darin mit Robinson) in s. Erklärung d. h. Schrift I, 509 gemeint, die natürlichste Meinung sei wohl die, „dass die Stationen in der Wüste, welche Num. 33, 16—36 genannt sind, sämmtlich in die Zeit vor der Rückkehr der Kundschafter und den Ereignissen zu Kadesch-Barnea fallen. Gleich den heutigen nomadischen Arabern zog das Volk von einem Quell- und Weideplatz schnell (!!) zu dem andern und hielt sich an 21 verschiedenen Orten auf, ehe es an der Südgrenze von Kanaan, zu Kadesch, eintraf, wo die Kundschafter wieder mit ihm zusammentrafen. Von da an schweigt die h. Geschichte gänzlich über den Zug in der Wüste; nicht einmal die Stationen werden genannt, — und wir finden nach 38 Jahren das Volk wieder zu Kadesch.“ Es ist in der That unbegreiflich, wie der sonst so umsichtige Ausleger einen so unglücklichen Gedanken, dem der biblische Bericht auf allen Seiten ausdrücklich widerspricht und der auch an sich unvorstellbar ist, hat festhalten können. Unser Befremden wächst, wenn wir sehen, dass seitdem auch sogar K. Ritter (im Evang. Kalender 1854, S. 49 f.) ihn adoptirt hat: „Indess (nach Absendung der Kundschafter) zog das Volk aus seinem Lager von Hazeroth (d. i. Ain el-Hadherah) weiter nordwärts gegen Kanaan vor.“ Es kam zuerst über 17 Zwischenstationen nach Ezeongeber am Nordende des älanit. Meerbusens, von da zog es nach Kadesch „der Grenzstation am Nordsaum der Wüste“, eine „Wegstrecke, die Num. 33, 36 besonders bezeichnet wird, ohne Zwischenlager anzugeben.“ ... „Dass sie nicht in kürzester Frist zurückgelegt werden konnte, ergiebt sich schon daraus, dass die nach Kanaan ausgesandten Kundschafter indess schon ihre weite Reise durch ganz Kanaan bis über den Libanon nach Hamath am Orontesflusse vollendet hatten, als sie in dem so verhängnissvollen Lager zu Kades oder Kades-Barnea mit dem Volke Israel wieder zusammentrafen.“

In der That, es hat uns lange nichts in dem Maasse befremdet, wie diese Auffassung. 1) Warum sollte denn der Katalog Num. 33 allein die kurze Strecke von Chazerot (= Ain el Hadherah) bis Ezeongeber mit so vielen, die doppelt so lange Strecke von Ezeongeber bis Kadesch aber (mag es nun auf der Ost- oder Westseite der Azazimat gelegen haben) mit keiner einzigen Station bedacht haben? — 2) Die Kundschafter kehrten nach 40 Tagen zurück (Num. 13, 26; 14, 34). Und in diese 40 Tage sollen nicht nur die genannten 18 Stationen von Chazerot nach Ezeongeber, sondern

auch die nicht genannten Stationen der doppelt so grossen Strecke von Ezeongeber nach Kadesch untergebracht werden?! Da die Israeliten in Erwartung der Rückkehr der Kundschafter nicht eben nöthig hatten, für eine möglichst baldige Ankunft an der Südgrenze Kanaans zu sorgen, so brauchen wir allerdings daran nicht Anstoss zu nehmen, dass die Zwischenräume der 18 Stationen von el-Hadherah bis Ezeongeber (auf einer Strecke von etwa 14 d. Meilen) zu einem Minimum zusammenschrumpfen. Desto mehr beengt uns aber die Zeit. Bis Ezeongeber schlug das Volk 18mal das Lager auf; mag es nun immerhin auf der doppelt so langen Strecke von da bis nach Kadesch (obwohl wir keinen triftigen Grund dafür kennen) viel rascher vorwärts gerückt sein, so werden doch immer im Ganzen 30—40 Stationen von el-Hadherah bis Kadesch herausgekommen sein, — somit würde die Zahl der Lagerungen ungefähr eben so gross sein, wie die Zahl der Tage, die sie auf dem Zuge zubrachten. Nun überlege man, wie viel Zeit darauf gehen musste, ehe alle Zelte aufgeschlagen, die Stiftshütte errichtet und so vieles Andre, was zur Lagerung gehört, besorgt war! Denn eine blosse Nachtruhe wird doch auch weder Gerlach noch Ritter als eine Station bezeichnen wollen. Wir glauben für jede Station mindestens drei Tage Rastzeit in Anspruch nehmen zu müssen. — 3) Die Vergleichung von Num. 33 mit Deut. 10, 6. 7 zeigt unwidersprechlich (s. oben Erl. 1), dass der Zug am Berge Hor (= Moserot) war, ehe er nach Ezeongeber kam; bekanntlich liegt aber der Hor nicht zwischen el-Hadherah und Ezeongeber. — Und endlich 4) sagt die heilige Schrift ausdrücklich und wiederholt (Num. 32, 8; Deut. 1, 19ff.; Jos. 14, 7), dass Moseh die Kundschafter erst **nach** der Ankunft zu Kadesch-Barnea ausgesandt habe!!!

4. K. v. Raumer (Zug d. Isr. S. 41) stellt die Vermuthung auf, dass der erstmalige Kadeschaufenthalt im Stationenverzeichniss Num. 33 mit der Station Tachat (Vs. 26) zusammenfalle. Wahrscheinlich wird ihm dies theils dadurch, dass Tachat einen locus inferior bedeute, (und in einem solchen liege el-Hasb) noch mehr aber durch Deut. 1, 2 („Eilf Tagereisen sind vom Horeb bis Kadesch Barnea"), denn Tachat ist gerade die 11. Station vom Sinai. Aber soll man denn den verehrten Forscher daran erinnern, mit welchem Eifer, — und gewiss auch Rechte § 28, 7 — er selbst die beliebte Identification von Tagemärschen und Stationen bestritten hat. Doch legte Raumer auf diese Vermuthung kein Gewicht, und hat sie später, so viel wir wissen, nicht wieder vorgebracht.

Viel grössere Ansprüche macht Hengstenberg für seine Entdeckung, dass Bne-Jaakan die gesuchte Station sei (Beitr. III, 430ff.). Es soll das nicht eine blosse Vermuthung oder Hypothese sein, sondern ein vollkommen gesichertes und unwiderlegliches Resultat strenger Forschung, das man triumphirend instar omnium Denen entgegen halten könne, die ihre Lust daran haben, dem Pentateuch Widersprüche aufzubürden. Aber worauf gründet sich diese Zuversicht? Auf eine Vergleichung von Deut. 10, 6. 7 mit Num. 33, 30—33. Im Deut., wo der Zug ohne alle Möglichkeit eines Zweifels von Norden nach Süden geht, ist die Reihenfolge Bne-Jaakan, Moserot, Gudgod, Jothbatah. In der zweiten Stelle ist die Reihenfolge verschränkt, nämlich: Moserot, Bne-Jaakan, Gidgad, Jothbatah. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nur, dann aber vollkommen befriedigend, durch die Annahme, dass im Kataloge Num. 33, 31 eine Wendung des Zuges stattgefunden. Vom Sinai (von S. nach N. ziehend) kam das Volk nach Moserot und von da nach Bne-Jaakan, dann wandte es sich von N. nach S. und kam natürlich zuerst wieder nach Moserot (das aber hier principmässig nicht genannt wird, weil es schon einmal genannt war), von da nach Gidgad, Jothbatah u. s. w. Aus der Geschichtserzählung (Num. 14, 25) sehen wir aber, dass der Lagerplatz, wo die Wendung

des Zuges stattfand, Kadesch hiess, folglich ist Bne-Jaakan identisch mit Kadesch. — So Hengstenberg. Darüber, und das ist die Hauptschwierigkeit, warum der Verf. in Num. 33 das einemal (Vs. 31) dieselbe Station Bne-Jaakan und bald darauf (Vs. 36) Kadesch nennt, und warum der Verf. des Deuteronomiums, dem der Name Kadesch-Barnea so geläufig ist, diesen Namen nicht auch in K. 10, 6 anwendet, erfahren wir nichts. Und so lange uns dies nicht klar gemacht ist, können wir der ganzen Argumentation keine Bedeutung zuerkennen. Die allerdings auffallende Versetzung der Namen Moserot und Bne-Jaakan wenigstens nöthigt uns durchaus nicht, das Letztere als Bezeichnung der erstmaligen Kadesch-Station zu fassen (vgl. § 68, 2).

5. Wir schliessen hier noch einige Bemerkungen über die Namen der nördlichsten Station an. Ausser dem einfachen Namen Kadésch kommt Num. 32, 8 und stehend im Deuteronomium und sonst im A. T. der zusammengesetzte Name Kadésch-Barnéa vor; nach Num. 20, 13 bekam die Stätte auch den Namen Mé-Meribah (Haderwasser) und in Gen. 14, 7 tritt sie unter dem Namen En-Mischpat (Quelle des Gerichtes, der Entscheidung) auf. Aus dem letztgenannten Namen schliesst Ewald, dass hier von Alters her ein Orakel gewesen sei, was wir weder bestreiten noch vertheidigen wollen. Wichtiger ist für uns der erläuternde Zusatz in Gen. 14, 7: „d. i. Kadesch.“ Daraus scheint hervorzugehen, dass En Mischpat der ursprüngliche, Kadesch aber ein späterer, zur Zeit Abrahams noch nicht existirender Name war (Umgekehrt erklärt Lengerke, — wir glauben: irrig —, den Namen En-Mischpat für identisch mit Me-Meribah und somit seinen Gebrauch in Gen. 14, 7 für eine Prolepsis). Ist aber das Kadesch in Gen. 14, 7 eine Prolepsis, so liegt die Vermuthung nahe, dass die betreffende Oertlichkeit diesen Namen erst in Folge des dortigen Aufenthaltes der Israeliten erhalten hat, als eine Stätte, wo Jehovah's Heiligkeit am Volke (Num. 18, 22 ff.) oder an Moseh und Aharon (Num. 20, 13: וַיִּקָּדֵשׁ בָּם) durch ein Strafgericht sich manifestirt hat. Vielleicht liegt darin auch ein Grund mehr dafür, dass Num. 33, 18 den Ort Ritmah und nicht Kadesch, dagegen Num. 33, 36, wo das Verwerfungsurtheil schon stattgefunden hatte, nicht Ritmah sondern Kadesch nennt. Den Namen Kadesch-Barnea halten wir für die nähere Bezeichnung der Oertlichkeit durch Hinzufügung des Namens der Edomiterstadt, von der es Num. 20, 16 in der Botschaft an die Edomiter heisst: „Wir sind gekommen nach Kadesch zur Stadt an deiner äussersten Grenze.“

§ 68. Die in Num. 33 zwischen Ritmah und Kadesch namhaft gemachten Stationen (vgl. § 78) bezeichnen ohne Zweifel die Standorte des Hauptquartiers (mit der Stiftshütte, Bundeslade und Wolkensäule) während des 37jährigen Umherirrens in der Wüste. Von allen diesen Namen lässt sich aber nur noch Ezeongeber (am Nordende des älanitischen Meerbusens) und der Berg Hor (im Gebirge Seir, westlich von Petra) mit Sicherheit auf der Karte jetzt noch nachweisen[1]). Der scheinbare Widerspruch zwischen Deut. 10, 6. 7 und Num. 33, 30—33, dass man nämlich nach jener Stelle zuerst nach Beerot — Bne-Jaakan und von da nach Moserah, Gudgod und Jothbatah kam, — nach der andern Stelle aber zuerst nach Moserot und von da nach Bne-Jaakan, Chor-Gidgad, Jothbatah —, findet seine einfache Lösung in dem verschiedenen Charakter der verschiedenen an beiden Stellen beschriebenen Züge[2]).

1. Zwar finden sich in der heutigen Geographie der Wüste noch zwei andre Namen wieder, die sehr deutlich an entsprechende alte Namen erinnern. Drei d. Meilen südlich vom W. Retemat ist nämlich auf den Karten ein Wady Muzeirah und sechs d. Meilen südlich von diesem ein Wady el-Gudhagidh verzeichnet. So unverkennbar auch die Uebereinstimmung dieser Namen mit den biblischen Stationen Moserah und Chor-ha Gidgad (Gudgod) ist, so ist doch, so weit die Lage dieser Wady's gegenwärtig bekannt ist, eine Combination derselben mit den biblischen Namen nicht möglich. Moserah muss nach Deut. 10, 6 vgl. mit Num: 20, 22 ff. u. 33, 38 nothwendig in der unmittelbaren Nähe des Berges Hor gelegen haben, etwa in der Arabah am Fusse des Hor. — Die folgenden Stationen bis nach Ezeongeber werden wir daher auch wohl in der Arabah zu suchen haben. — Gewiss mit Recht erinnert Hengstenberg (Beitr. III, 430) bei dem Namen Bne-Jaakan daran, dass unter den Nachkommen Seir's des Choriters, deren Land die Edomiter einnahmen, ein Akan (Gen. 36, 27) oder Jaakan (1. Chron. 1, 42) genannt wird. Die Station Bne-Jaakan bezeichnet also wohl das ehemalige Gebiet dieses Zweiges der Choriter, aber daraus folgt noch nicht, dass sie in der Arabah gelegen haben müsse. Erinnern wir uns (§ 63, 3) daran, dass das Gebiet der Edomiter über die Arabah hinweg sich noch weit nach Westen hin erstreckte, so ist es sehr wohl denkbar, dass auch „Brunnen der Söhne Jaakans" (Beerot Bne-Jaakan) diesseits der Arabah gelegen haben können.

2. Fassen wir den verschiedenen Charakter des Zuges, den Num. 33, 30—33 beschreibt, und desjenigen, von dem **Deut. 10, 6. 7** handelt, ins Auge, so bietet sich uns darin eine einfache Lösung des Knotens dar, der aus der Vergleichung dieser beiden Stellen sich schlingt. Der Zug von Deut. 10, 6. 7 hat ein bestimmtes Ziel im Auge, nämlich die Umziehung des Gebirges Seir, um von Osten her ins verheissene Land eindringen zu können. Man wird also auf diesem Zuge keine unnöthigen Umwege gemacht haben, sondern geradezu auf möglichst kürzestem Wege vorgeschritten sein. Somit haben wir die Reihenfolge der Stationen in Deut. 10, 6. 7 als die der geographischen Lage entsprechende anzusehen und Bne-Jaakan nördlich oder westlich oder nordwestlich von Moserah zu suchen. Einen ganz andern Charakter hatte der Zug, den Num. 33, 30—33 beschreibt. Israel hatte sich (wie unten in § 78 weiter erörtert und begründet werden soll) zu dieser Zeit, d. h. zur Zeit der 37jährigen Verwerfung, über die ganze Wüste in grössern oder kleinern Abtheilungen zerstreut und sich bei den Wasser- und Weideplätzen, welche sie darbot, niedergelassen. Die Stationen, welche in Num. 33, 19—36 verzeichnet sind, bezeichnen dagegen die Lagerungsplätze des Hauptquartiers (mit Moseh und der Stiftshütte), welches eine Rundreise durch die ganze Wüste machte, um die in ihr zerstreuten Volksabtheilungen aufzusuchen und bei jeder derselben eine Zeitlang zu weilen. Man hatte kein Interesse, beim Weiterrücken immer gerade Wege einzuhalten; man konnte, wenn die Umstände es rathsam machten, ohne alles Bedenken nach Ost oder West, nach Nord oder Süd einlenken. Auf einem solchen Zuge hat es durchaus nichts Befremdendes, dass man von Kadesch aus im Zickzack ziehend erst nach Moserot und dann nach Bne-Jaakan kam, während man ein andermal, wo es darauf ankam, auf dem kürzesten Wege zu einem bestimmten Ziele zu gelangen, über Bne-Jaakan nach Moserot gelangte. Noch bedeutend erleichtert wird diese Auffassung, wenn man annimmt, wozu man ja wohl berechtigt ist, dass vielleicht dieser oder jener der bezüglichen Namen zur Bezeichnung eines Wady's nach seiner ganzen Länge diente, so dass man das einemal an einem ganz andern Puncte diesen Wady berühren konnte, als das andremal.

Die Ereignisse bei der Brandstätte und den Lustgräbern.

§ 69. (Num. 10, 11—11, 3.) — Am zwanzigsten Tage des zweiten Monats im zweiten Jahre nach dem Auszuge erhob sich die Wolke (§ 59, 2). Israel brach in der früher (vgl. § 57) anbefohlenen Ordnung [1]) vom Sinai auf, wo es fast ein ganzes Jahr (es fehlten nur zehn Tage daran, vgl. § 41, 5) gelagert hatte. Die Wolkensäule führte zwar das Volk im Ganzen und Grossen; dadurch war aber noch keineswegs menschlicher Rath und Beistand ausgeschlossen oder unnöthig gemacht. Deshalb erbat sich Moseh dazu die Begleitung und Berathung seines Schwagers Chobab (§ 11, 7), die ihm wegen genauer Kenntniss des noch zu durchwandernden Terrain's von grossem Nutzen werden musste [2]). — Nach dreitägiger Wandrung gelangte Israel in die Wüste Paran und lagerte sich daselbst zu längerer Rastung. Des Volkes, das durch den langen und verhältnissmässig bequemen Sinaiaufenthalt verwöhnt war, bemächtigte sich in dieser grausigen Wüste eine ungeduldige murrende Missstimmung. Da fuhr das Zornesfeuer Jehovah's verzehrend in ihre äussersten Lager. Moseh aber flehete zu Jehovah, da legte sich das Feuer [3]). Daher bekam die Stätte den Namen Tabeérah (תַּבְעֵרָה) d. i. Brandstätte [4]).

1. Nach Num. 2, 17 sollte beim Aufbruche Judah den Zug beginnen, dann sollte Ruben folgen und darauf die Leviten mit dem Versammlungszelte (§ 57). Es war dies eine summarische und vorläufige Anordnung. Von einer genauern Eingliedrung der Leviten in den Zug konnte dort noch nicht die Rede sein, weil erst in den folgenden Kapiteln (3. 4) die Zählung und Organisation der Leviten berichtet wird. Jetzt, bei dem erstmaligen Aufbruch werden jene allgemeinen Angaben durch die thatsächliche Anordnung näher bestimmt. Voran geht die Bundeslade, von Kehatiten getragen (§ 57, 6), dann folgt der Stamm Judah. Hierauf die Gerschoniten und Merariten mit dem äussern Gerüste der Wohnung, dann der Stamm Ruben und demnächst die übrigen Kehatiten mit den heiligen Geräthen (als dem eigentlichen Heiligthum vgl. § 57, 5). Diese auf den ersten Blick vielleicht auffallende Ordnung des Zuges erklärt sich bei näherer Betrachtung sehr einfach und natürlich. Die Bundeslade als der Sitz der Schechinah, welche die Führung des ganzen Zuges übernommen hatte, musste vorangehen. Im Uebrigen sollte aber beim Zuge, wie im Lager, die Wohnung in Mitten des Volkes sein. Dass nun die Träger des Gerüstes der Wohnung von den Trägern ihrer Geräthe durch den Stamm Ruben getrennt sind, ist nach Num. 10, 21 dadurch begründet, dass bei der Ankunft an einem neuen Lagerungsplatze das Gerüste der Wohnung schon aufgeschlagen sein sollte, ehe die heiligen Geräthe ankamen, damit dieselben sofort ohne weitern Aufenthalt an ihre Stätte gebracht werden konnten.

2. Wie **Chobab** (§ 11, 7) hier wiederum mit Moseh zusammengetroffen ist, lässt die Urkunde unerörtert. Die Annahme, dass Chobab damals, als sein Vater Reguel (Jetro) Moseh zu Rafidim besuchte (Ex. 18), in der Begleitung desselben gewesen und seitdem bei Moseh geblieben sei, möchte wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben. Viel mehr empfiehlt sich die Annahme, dass der Zug der Israeliten nach dreitägiger Wandrung

vom Sinai aus, in die Nähe der Gegend gekommen sei, wo damals gerade jener befreundete Midianiterstamm nomadisirte (§ 11, 6) und Chobab, dessen Vater Reguel unterdess wahrscheinlich gestorben war, seinem Schwager Moseh, oder umgekehrt dieser ihm einen Besuch abstattete. Chobab weigert sich anfangs der Auffordrung Moseh's, sich dem Zuge Israels anzuschliessen, und — den Vorschlag nach Gründen äusserer Klugheit erwägend hatte er gewiss Grund genug zur Weigerung. Er sollte sein freies, ungebundenes, ihn und seine Heerden reichlich versorgendes Nomadenleben aufgeben, um sich einer so grossen Volksmenge zum Zuge durch die grausige, öde und unfruchtbare Wüste, wo er Beschwerden und Entbehrungen aller Art entgegenging, anzuschliessen. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, dass er der Bitte Moseh's doch endlich nachgegeben habe. Schon die Urkunde selbst lässt dies kaum zweifelhaft, denn wäre es anders, so würde gewiss der erneuerten, dringlichen Bitte Moseh's in Vs. 31. 32 auch eine erneuerte Weigerung angeschlossen sein. Völlig gesichert wird aber diese Auffassung durch Richt. 1, 16; 4, 11; 1. Sam. 15, 6, wonach Chobabs Nachkommen (die hier mit dem sie von den übrigen Midianitern unterscheidenden Zweignamen der Keniter genannt werden) mit den Israeliten nach Kanaan gewandert und sich dort unter ihnen (jedoch mit Beibehaltung ihrer nomadischen Lebensart) niedergelassen haben. — Was Chobab zum endlichen Eingehen in Moseh's Vorschlag bewogen haben mag, können wir deutlich aus den Worten Moseh's Vs. 29. 32 erkennen: „Wir brechen auf nach dem Orte, von welchem Jehovah gesagt hat, Ich will ihn euch geben; so ziehe nun mit uns, wir wollen dir Gutes thun, denn Jehovah hat Gutes geredet über Israel.“ Es ist der Glaube an den Gott Israels, der ihn zur Einwilligung bewog, und die Hoffnung der Theilnahme an den Gütern, die Israel verheissen waren. — Den Vortheil, welchen Moseh aus der Begleitung Chobabs zu gewinnen hofft, giebt er selbst an Vs. 31: „Verlasse uns doch nicht! Denn darum weisst du, wo wir lagern sollen in der Wüste, und so sei unser Auge!“ Dass eine genaue Kenntniss des noch zu durchwandernden Terrains mit seinen Bergen, Thälern und Wady's, seinen Weidetriften und Wasserstellen etc. dem Zuge sehr zu statten kommen konnte, und durch die Leitung der Wolkensäule keineswegs überflüssig geworden war, leuchtet bald ein. Die Wolkensäule konnte zwar die Richtung des Zuges bestimmen, und die Lagerungsplätze im Allgemeinen bezeichnen (§ 59, 2), aber sowohl beim Zuge wie bei der Lagerung war im Einzelnen gar Mancherlei fraglich und zweifelhaft, worüber eine genaue Kunde der Gegend Auskunft geben konnte.

3. Am Sinai war Israel zum Volke Gottes versiegelt und der Bund seiner Väter mit Jehovah erneuert und bestätigt worden. Das Volk hatte im Gesetze eine neue Schutzwehr und Rüstung gegen alles Ungöttliche und Heidnische, das von Aussen und Innen seinen Beruf zu zerstören drohte, erhalten; aber trotz dieser Schutzwehr bricht der ungöttliche Naturgrund im Volksleben gar bald wieder hervor. Kaum hat es die „grosse und grausame Wüste“ (Deut. 1, 19) betreten, die es durchwandern muss, ehe es zum Lande der Verheissung, wo Milch und Honig fliesst, gelangen kann, als es auch schon wieder in glaubensloses Murren verfällt. „Dass keine Ursache oder Veranlassung dazu genannt wird, soll ohne Zweifel andeuten, dass eben der Zustand jener allgemeinen innerlichen Unzufriedenheit gemeint ist, die mit jeder Wirklichkeit und Gegenwart in geheimem Hader liegt. Wenn nun freilich dieses Murren aus der Natur Israels hervorgeht und also nur die Wiederholung von frühern ähnlichen Thatsachen ist, so zeigt sich doch Jehovah hier von einer andern Seite. Mit grosser Langmuth und Geduld hatte er auf dem Zuge vom Schilfmeer bis zum Sinai die mancherlei Schwachheit Israels getragen; jetzt aber höret er nicht bloss das leise Murren sogleich, sondern sofort

bricht auch sein Zornfeuer hervor und verzehret das innerlich widerstrebende Volk. Dieser Unterschied hat offenbar darin seinen Grund, weil Israel jetzt in das Gesetz Jehovah's gestellet ist und die Wohnung Jehovah's in seiner Mitte hat. Auch jetzt ist es Moseh, welcher treu und fest bleibt, und soweit besinnt sich das widerspenstige Volk, dass es in der Noth der gegenwärtigen Strafe sich an diesen Mittler wendet; — und dass die Mittlerschaft Moseh's noch nicht zu Ende ist, zeigt der Erfolg seiner Fürbitte. Dass nun aber der erste Ort in der Wüste Paran, bei welchem Israel auf seinem Zuge vom Sinai länger verweilt, seinen Namen erhielt von dem verzehrenden Brande des göttlichen Zornes, ist allerdings ein schlimmes Zeichen für die weitere Zukunft." (Baumgarten)

Da das „Feuer Jehovah's", welches unter dem Volke entbrannte, seine äussersten Zelte verzehrte, so hat man nicht an ein Feuer zu denken, das in dem Sinne wie Lev. 10, 2 von Jehovah, d. h. von der Wohnung seiner Heiligkeit, ausging. Wir eignen uns deshalb die Deutung Rosenmüller's (ad h. l.) an: „Videtur simplex esse sensus, ignem coepisse in extremis castris, nimirum aliis in terrorem. Videtur autem fulmen dumeta et fruticeta in illis desertis frequentia, inter quae Israelitae castra posuerunt, incendisse; qui ignis non facile exstinguendus, et cito huc illuc currens brevi multa tentoria consumere potuit." — Es ist hier der Anfang, jene Drohung in Exod. 32, 34 (§ 51, 2): „Zur Zeit meiner Heimsuchung will Ich heimsuchen ihre Sünde", die noch immer seit dem Abfall am Sinai über den Häuptern des Volkes schwebt, zu realisiren.

4. Ueber die muthmaassliche Lage von Tabeérah vgl. § 66 und § 70, 5.

§ 70. (Num. 11, 4—35.) — Wie mächtig der ungöttliche Naturgrund in dem Volke war, trotz der Gottesweihe, die es am Sinai empfangen hatte, zeigte sich bald wieder in erschreckender Weise. Kaum ist durch Moseh's mittlerische Fürbitte das Feuer gelöscht, das zur Strafe ihres Missmuthes ihre äussersten Lager verzehrt hatte, als die dadurch zurückgedrängte, aber nicht überwundene Unzufriedenheit in bitterm und rücksichtslosem Murren wieder hervortritt. Diesmal ging der Anstoss von den Haufen fremden Volkes aus, die beim Auszuge aus Aegypten sich den Israeliten angeschlossen hatten (§ 27, 7). Ein Gelüste nach den lang entbehrten Genüssen Aegyptens ergreift zuerst sie in der öden Wüste, und mit lautem Jammern und Weinen klagen sie über die Unmöglichkeit es zu befriedigen. Davon angesteckt wird auch Israel von gleichem Gelüste überwältigt, und bald ist des Weinens und Jammerns in allen Zelten weder Maass noch Ziel [1]). Von Neuem ergrimmt der Zorn Jehovah's. Moseh, zwischen den Zorn Gottes und des Volkes Ungestüm gestellt, von beiden gedrängt, und durch sein Mittleramt berufen, beide zu beschwichtigen, weiss doch nach keiner Seite hin Rath. Durch die Wüste soll er Israel nach dem verheissenen Lande führen; aber nur als Volk Gottes, nur wenn es treu bleibt seinem Gotte und dem Bunde mit Ihm, kann es zum Besitze dieses Landes gelangen. Moseh hat also die Aufgabe, das ganze Volk in der Treue und im Gehorsam gegen Jehovah zu erhalten, und seine bisherigen Erfahrungen an diesem Volke bürgen ihm

dafür, dass er dazu nicht im Stande sein wird. Schon im Anfange der grossen und grausamen Wüste, die durchwandert werden soll, ist alles Volk in Auflehnung und Auflösung begriffen, — wie wird es erst im weitern Verfolge werden, wenn die Noth noch wächst? Woher soll er, um nur das gegenwärtige ungestüme Verlangen des Volkes vorübergehend zu befriedigen, Fleisch nehmen zur Sättigung für eine solche Menge? Wie kann er allein die Last eines solchen Volkes tragen? Das Alles klagt er seinem Gotte, und in seinem Unmuthe möchte er am liebsten durch einen schnellen Tod der Last, die er nicht zu tragen vermag, entledigt werden [2]). — Für die zwiefache Klage seines Dieners hat Jehovah auch zwiefache Tröstung und Hülfe. Aus den Aeltesten und Schotherim (§ 8) soll er 70 Männer auswählen und sie zur Stiftshütte bringen. Dort will Jehovah von dem Geiste nehmen, der in Moseh ist und auf sie legen, damit sie ihm an der Last des Volkes tragen helfen [3]). Auch des Volkes Begehr soll, weil es Gegenstand der Sorge und Bekümmerniss Moseh's war, befriedigt werden. Das Volk soll sich heiligen auf den morgenden Tag, denn an diesem Tage will Jehovah ihm Fleisch geben nicht für einen Tag, nicht für zwei, fünf, zehn oder zwanzig Tage, sondern für einen ganzen Monat, und zwar in solcher Fülle, dass es ihnen zum Ekel werden solle [4]). Moseh, der statt auf Gottes Allmacht auf die zwei Millionen Esser hinblickt, meint zwar: „Sollen denn alle Schafe und Rinder geschlachtet werden? oder sollen sich alle Fische des Meeres versammeln, dass es ausreiche für so Viele?“ aber Jehovah erwidert: „Ist denn die Hand Jehovah's zu kurz? Du sollst sehen, ob dir eintrifft mein Wort oder nicht.“

Als Moseh nun dem erhaltenen Auftrage gemäss die von ihm erwählten Aeltesten zur Stiftshütte führte, kam Jehovah hernieder in der Wolke und legte von dem Geiste Moseh's auch auf sie; und als der Geist auf sie kam, weissagten sie. Aber zwei von den erwählten Siebzig — sie hiessen Eldad und Medad — waren durch irgend einen Zufall im Lager zurückgeblieben. Nichts desto weniger kam auch auf sie der Geist, und auch sie weissagten im Lager. Diese auffallende Erscheinung wurde Moseh sogleich gemeldet, und Josua meinte, in seinem Eifer für die Ehre Moseh's, man müsse ihnen wehren; — aber Moseh selbst ist andrer Meinung. „Eiferst du um mich? sagt er. Wollte Gott, dass alles Volk Jehovah's weissagte, und Jehovah seinen Geist auf sie legte!“ [3]) —

Als Moseh darauf mit den Aeltesten ins Lager zurückgekehrt war, erfüllt sich auch die andre göttliche Zusage. Ein Wind fuhr aus von Jehovah und brachte Wachteln vom Meere und warf sie aufs Lager eine Tagereise weit rings um das Lager bei zwei Ellen hoch über der Erde.

Da machte sich das Volk auf und sammelte diesen ganzen Tag, und die ganze Nacht und den ganzen folgenden Tag Wachteln. Der Mahnung, sich zu dieser Gabe Gottes zu heiligen, war das Volk schlecht nachgekommen. Gierig und ungeheiligt, wie sie waren, fielen sie darüber her. Und noch war das Fleisch zwischen ihren Zähnen, als der Zorn Jehovah's über sie entbrannte und eine grosse Niederlage unter ihnen anrichtete [4]). Darum nannte man denselbigen Ort Kibrot-Taawah (קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה d. i. Gräber des Gelüstes), denn daselbst wurden begraben die Lüsternen unter dem Volke [5]).

1. Das **Gelüste des Volkes** war zunächst auf Fleisch gerichtet. Es könnte dies befremden, da sie ja ihre Heerden aus Aegypten mitgenommen hatten. Zu berücksichtigen möchte indess dabei sein, einmal dass der Heerdenbesitz sehr ungleich vertheilt war. Nach Num. 32 scheint es, dass nur die Stämme Ruben und Gad, so wie ein Theil des Stammes Manasseh etwas Erkleckliches an Heerden besassen. Die übrigen Stämme mochten schon in Aegypten die nomadische Lebensart mit dem Ackerbau vertauscht (§ 7) und daher kaum eigentliche Heerden mitgenommen haben. Dann mag auch die Consumtion des Heerdenviehes in der Wüste grösser gewesen sein als die Production desselben; so dass Grund genug da war, der Schlachtung die engsten Grenzen zu setzen. — Auch denken sie bei ihrem Fleischgelüste wohl mehr an die köstlichen Fische, die der Nil ihnen ehedem in so reicher Fülle darbot. Denn sie sprechen: „Wer giebt uns Fleisch zu essen! Denn wir gedenken der Fische, welche wir umsonst assen in Aegypten, der Gurken und der Melonen und des Lauches (Grases) und der Zwiebel und des Knoblauches; nun aber ist unser Gaumen trocken; nichts ist da, und nur auf Man fallen unsre Augen." — Die genannten Producte weisen nicht auf Viehzucht, sondern auf Garten- und Ackerbau hin. Dass dieselben in Aegypten von besondrer Güte und in reicher Fülle selbst den Aermsten im Volke zu Gebote stehen; ist bekannt (vgl. Hengstenberg, die Bb. Mos. u. Aeg. p. 218 ff. und Laborde, Comment. p. 116 ff.). Befremdend ist nur das Auftreten des Grases (חָצִיר) als Gegenstand des Gelüstes. Da es sich hier um Menschenspeise nicht um Viehfutter handelt, so kann natürlich an gewöhnliches Gras nicht gedacht werden. Die LXX und Aquila haben dafür πράσα (Lauch), die Vulgata: porri, ebenso Onkelos, der Syrer und Saadias. Dabei bleiben denn auch Rosenmüller ad h. l., Gesenius im thes. u. die meisten Neuern. Hengstenberg und Laborde sind davon abgegangen (l. c.). Erstrer sagt: „חָצִיר hat schon seiner Abstammung nach die Bedeutung des Viehfutters; es heisst ursprünglich nicht Gras, sondern Weide, Futter. Das erste Criterium für die Richtigkeit der Auslegung ist also, dass das Nahrungsmittel, welches man mit חָצִיר identificirt, von Haus aus eine Speise der Thiere sein muss, so dass der Mensch gleichsam bei diesen zu Tische geht. Nun wird aber von den Reisenden unter den naturhistorischen Merkwürdigkeiten Aegyptens auch die erwähnt, dass das gemeine Volk dort mit besonderm Behagen ein kleeartiges Futter verzehrt." Es ist das s. g. Helbeh (Trigonella foenum Graecum Linn.), welches die heutigen gemeinen Aegypter als ein magenstärkendes Mittel und als ein Präservativ vor vielen Krankheiten ansehen und gerne geniessen. — Da aber der Lauch wegen seiner grasartigen Gestalt gar wohl den Namen חָצִיר bekommen konnte, da ferner neben Knoblauch und Zwiebeln die Anführung des Lauches als eines ebenso pikanten und würzhaften Gewächses ganz am Platze ist, und da endlich alle alten, der Landessitte so kundigen Uebersetzer einstimmig an Lauch denken, so erscheint es jeden-

falls gerathener, dieser so reich bezeugten Uebersetzung den Vorzug vor der Hengstenberg'schen Deutung zu geben.

Das Gelüste nach den saftigen und pikanten Genüssen Aegyptens ist mit einem verächtlichen Seitenblick auf die dem Volke von Gott verliehene Himmelsspeise des Manna's (§ 40, 2) verbunden. Treffend bemerkt dazu Baumgarten (I, 2 p. 297): „Die Gabe Jehovah's vom Himmel war es, welche Israel im Ueberdruss verschmähte, und dafür das Fleisch mit den pikanten Würzen Aegyptens begehrte. Das ist des Menschen verstimmte Natur, welche in dem ruhigen Genuss des Reinen und Unvermischten nicht auszuharren vermag, sondern wegen ihres innern Missverhältnisses den beigemischten Reiz des Sauren und Scharfen verlangt." Ebenso treffend weist er dann auf die Analogie im Gebiete der Geistesnahrung hin, wo die sündige Natur des Menschen auch der lautern reinen Speise des Wortes Gottes so leicht überdrüssig wird und ihr Verlangen auf die pikanten und interessanten Genüsse der Welt hinwendet.

2. „Moseh hörte das Volk weinen, einen Jeglichen in der Thür seines Zeltes. Da entbrannte der Zorn Jehovah's sehr, und in den Augen Moseh's war es böse." Uns scheint, dass sowohl Diejenigen irren, welche das Missfallen Moseh's ausschliesslich auf des Volkes Murren, wie Diejenigen, die es allein auf Jehovah's Zorn beziehen. Die ganze Haltung Moseh's zeigt, dass Beides zumal sein Missbehagen erregte, nicht nur des Volkes rücksichtsloses Auflehnen gegen Jehovah, sondern auch Jehovahs rücksichtsloser Zorn gegen das Volk. Denn auch der Zorn Jehovah's erscheint ihm allzu rücksichtslos, zu rücksichtslos gegen die Schwäche des Volkes und zu rücksichtslos gegen ihn selbst, den Mittler des Volkes. „Warum thust Du so übel an Deinem Knechte, sagt er, dass Du die Last dieses ganzen Volkes auf mich legst? Bin ich denn mit diesem ganzen Volke schwanger gegangen, habe ich es geboren, dass Du sprichst zu mir: Trage es in deinem Busen, wie die Amme den Säugling trägt, in das Land, welches du ihren Vätern geschworen?" Darum können wir auch nicht einstimmen, wenn Baumgarten meint: Nur der Geist der Liebe, nicht der Geist des Unmuthes und des Unwillens rede aus Moseh (S. 298). Ganz unverkennbar sprechen die Worte Moseh's Unmuth aus, und Unmuth ist vom Uebel. Aber Jehovah's Zorn entbrennt nicht über das Uebele in Moseh's Rede, wie er doch über das Uebele in des Volkes Rede entbrannt ist; denn der Unmuth des Volkes ist nicht bloss graduell, sondern wesentlich von dem Unmuthe Moseh's unterschieden. Der Grund seiner Klage war ein gerechter, denn die Schultern eines Menschen reichen in der That nicht aus, die Last dieses ganzen Volkes zu tragen; das erkennt auch Jehovah an, denn er giebt ihm 70 Gehülfen, die ihm sollen tragen helfen an dieser Last. Ebenso war der Antrieb zu seiner Klage ein löblicher, denn er ging aus von seinem Mittlerberufe; Moseh hatte nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, Jehovah Vorstellungen zu machen. Auch der Inhalt und die Form seiner Klage sind an sich noch nicht vom Uebel. Er hat ein Recht, vom Zorne an die Gnade Jehovah's zu appelliren; er hat ein Recht, es Jehovah vorzuhalten, dass das Volk Ansprüche an seine Gnade habe, weil Jehovah selbst dem Volke solche Ansprüche verliehen hat. Denn nicht Moseh, sondern Jehovah ist mit diesem Volke schwanger gegangen und hat es geboren, und nicht Moseh sondern Jehovah hat geschworen, das Volk wie auf Adlersflügeln in das Land seiner Väter zu tragen. Damit kann und will Moseh zwar das Recht des göttlichen Zornes nicht bestreiten, vielmehr ruht seine ganze Klage auf der Anerkennung dieses Rechtes. Eben weil der Zorn ein gerechter und verdienter ist, fühlt er sich seinem Amte nicht gewachsen, welches von ihm fordert, darob zu wachen und dafür zu sorgen, dass das Volk nicht durch Abfall und Widerspenstigkeit

den Zorn Jehovah's wecke und reize. Dennoch verlangt er nicht, dass er des Amtes ganz entledigt werde; er verlangt nur Erleichterung in demselben und Beistand zu demselben, denn er fühlt sich mit seinem Amte so verwachsen, dass Amt und Leben ihm identisch sind. Darum bittet er, dass Jehovah ihn lieber durch einen schnellen Tod wegraffen, als ihn unter der schweren, ungetheilten Last des Amtes unterliegen und untergehen lassen wolle. Er sagt: „Ich vermag nicht allein dieses ganze Volk zu tragen, denn es ist zu schwer für mich. Und wenn Du also mit mir thun willst, so bringe mich doch um, wenn ich Gnade gefunden in Deinen Augen, auf dass ich meine Noth nicht sehe!" Man sieht, kühn war seine Rede, aber nicht ohne die Demuth, welche die Kühnheit des Gebetes als einen köstlichen Edelstein in goldner Fassung darstellt. Aber seine Rede ist allerdings von dem Nebel des Unmuthes umhüllt, von der Ungeduld, welche das Stillesein und Harren noch nicht gelernt hat, von der Eigenwilligkeit, welche Zeit und Art der nöthigen Hülfe nach eigenem Ermessen bestimmen möchte.

Dass Moseh ein rechter Mittler und Führer des Volkes war, zeigt jedes seiner Worte: die Last des Volkes war seine Last; der Zorn, der das Volk trifft, trifft ihn; sein Amt ist mit seinem Leben identisch u. s. w. Aber es zeigt sich doch, dass in ihm der wahre Mittler und das vollkommene Haupt des Volkes Gottes noch nicht gekommen ist. Die Last des Volkes ist ihm in der That zu schwer, er kann sie nicht tragen, er unterliegt unter ihr; er ist noch nicht der Mann, der unter der Last des Mittleramtes nicht murret, und keine Widerrede in seinem Munde hat, sondern verstummt wie ein Schaf vor seinem Scheerer.

3. In der Beurtheilung des Berichtes über die Einrichtung des Collegiums der siebzig Aeltesten hat die Kritik (Vater, de Wette, Hartmann) in der That Unglaubliches geleistet. Erstens soll das hier erwähnte Institut identisch sein mit dem auf Jetro's Rath eingeführten Gerichtsorganismus (Ex. 18 vgl. § 41, 5), und aus den Widersprüchen in beiden Berichten die Unglaubwürdigkeit beider bewiesen werden; und dann soll zweitens auch das Collegium der 70 Aeltesten, das nach unserm Berichte erst jetzt errichtet wird, durch Ex. 24, 1. 9 als ein schon von Alters her bestehendes Institut bezeugt sein. Treffender als wir es vermögen, bemerkt Ranke (II, 183) zu der erstgenannten Entdeckung der Kritik: „Schön! von Geschäften war Mose niedergedrückt, als ihm Jethro den Rath gab; vom Morgen bis zum Abend umlagerte ihn die Menge, deren Rechtshändel er schlichten sollte. Diesen Geschäftsdrang zu mässigen, wurden 600 Chiliarchen, 6000 Hekatontarchen, 12,000 Pentekontarchen und 60,000 Dekadarchen gesetzt. Was war ihm aber am Orte der Lustgräber mit diesem Heere von Vorstehern und Richtern gedient! Hier handelte es sich doch in der That nicht um kleinliche Streitigkeiten im Volke. Die ganze Menge, ihre Vorsteher nicht ausgenommen, ist im Aufruhr gegen Jehova, gegen Mose, und als dieser sich im bittern Unmuthe den Tod wünscht, ist es nicht der Geschäftsdrang, der ihn drückt; es ist die Untreue dieses erwählten, dieses erlöseten Volkes. Er ahndet den schlimmen Ausgang; er fühlt sich unvermögend, dieses Volk in der Treue gegen Jehova zu erhalten, mithin unvermögend, es in das verheissene Land einzuführen. Und hier kommt ihm Jehova zu Hülfe mit dem Institut der 70 Aeltesten, die mit dem Geiste der Weissagung erfüllt, demnächst als auserwählte Diener Jehova's neben Mose stehen sollen. Eine göttliche Einrichtung, durch welche die Erwählung Mose's, sowie das durch ihn vermittelte Gesetz, auf's neue bestätigt wird. Es ist ein neuer Versuch Jehova's, sein Volk, des gegenwärtig hervorgetretenen Unglaubens ungeachtet, dem Ziele dennoch entgegenzuführen, und so giebt unsre Erzählung dem Ansinnen, sich mit einer frühern vermengen zu lassen, auf keine Weise nach. Uebrigens für wen sollen die 70

Aeltesten stehen? Für die 600 Chiliarchen? Für die 60,000 Dekadarchen? Oder für alle 78,600 Vorsteher zusammen? Diese doppelte Darstellung derselben Tradition wäre freilich verschieden genug; sie wäre es in so hohem Grade, dass die Kritik, welche unter der Hülle dieser totalen Verschiedenheit die verborgene Identität der Sache dennoch entdeckte, uns wirklich zur höchsten Bewundrung ihres Scharfsinnes hinreissen würde."

Nach Exod. 24, 1. 9 wählt Moseh dem Auftrage Gottes zufolge Siebzig aus den Aeltesten Israels und führt sie nebst Aharon, Nadab und Abihu auf den Berg der Gesetzgebung, wo sie den Gott Israels schauen und die Opfermahlzeit des Bundesopfers feiern. Ein Jahr später wählt Moseh wiederum nach dem Auftrage Gottes siebzig Männer aus den Aeltesten und Schotherim aus, die zur Stiftshütte geführt werden, um dort mit dem Geiste, der in Moseh war, angethan und zu dem Berufe befähigt zu werden, ihm in der Leitung, Ueberwachung und Vermahnung des Volkes zur Seite zu stehen. Sind wir nun genöthigt oder berechtigt, das dort Berichtete mit dem hier Berichteten als identisch anzusehen? Gewiss nicht. Dort kam es auf eine vorübergehende Repräsentation des Volkes an, zu der die auf viele Tausende sich belaufende Anzahl sämmtlicher Aeltesten doch unmöglich zumal zugezogen werden konnte; hier dagegen kam es auf die Einsetzung eines bleibenden Institutes zu einem ganz andern Zwecke an. Aber, entgegnet man, dort waren es siebzig Aelteste und hier sind es siebzig Aelteste! Allerdings. Aber ist es denn etwas Undenkbares, dass für einen nur zu vorübergehenden Zwecken erwählten Ausschuss der Aeltesten dieselbe Anzahl bestimmt wird, wie später zu einem Ausschusse mit bleibenden Zwecken? Kann vernünftigerweise daraus etwas Weiteres gefolgert werden, als dass der Zahl Siebzig in beiden Fällen eine Bedeutsamkeit, sei es nun von realer oder von symbolischer Geltung, zukam?

Fragen wir deshalb: Warum wurde, und zwar beidemale, die Zahl der auszuwählenden Aeltesten auf gerade Siebzig festgesetzt? Die Zahl hat in der alt-hebräischen Anschauung ohne Zweifel eine symbolische Dignität. Zehn ist die Zahl der Vollständigkeit, sieben die Signatur des Bundes mit Jehovah; siebzig ist somit die Zahl, welche diese beiden Ideen in sich vereinigt. Und wie angemessen ist doch dieser Gedanke für beide Fälle, wenn überhaupt, woran wir nicht zweifeln, der symbolische Gesichtspunct dabei mitwirkte. Aber neben der symbolischen Bedeutsamkeit und zugleich mit ihr kann auch eine realistische Beziehung mit eingewirkt haben; eben so wie die Zwölfzahl der Stämme durch die Zwölfzahl der Söhne Jakobs bedingt war und doch auch zugleich (wie sich in der Ordnung des Lagers deutlich zeigt, vgl. § 75, 5) ihre symbolische Bedeutsamkeit geltend gemacht wurde. Jahn (Archäol. II, 1 S. 59) zählt aus Num. 26 heraus, dass die Zahl der Mischpachot in Israel 71 betragen habe, und meint demnach, für eine jede Mischpachah sei ein Aeltester gewählt worden. Seine Zählung ist nun zwar nicht genau, indem er, was jedenfalls unzulässig ist, da, wo eine Mischpachah so stark war, dass sie in mehrere Unterabtheilungen mit den Rechten selbstständiger Mischpachot zerfiel, die Hauptabtheilungen auch mitzählt. Aber nichts desto weniger trifft die Zahl wenigstens ungefähr zu, und mehr war auch bei der Concurrenz des symbolischen Gesichtspunctes nicht nöthig. (Vgl. Bd. I, § 92, 3.)

Die Bestimmung dieses Aeltesten-Collegiums war, Moseh in seinem Amte als Haupt und Führer Israels zu unterstützen. Es ist demnach mit Sicherheit vorauszusetzen, dass es bis zur Einnahme des verheissenen Landes Bestand gehabt; schwerlich aber auch länger. Jedenfalls eitel ist das Vorgeben der spätern Juden, dass ihr Synedrium (das allerdings eine Nachahmung des Aeltesten-Collegiums war) von Moseh gegründet sei und sich von da an mit alleiniger Unterbrechung während der Zeit des Exils erhalten habe.

Wie der Vorgang der Geistesmittheilung an die 70 Erwählten zu denken sei, lässt sich aus der Urkunde nicht ermitteln, — vielleicht in analoger Weise wie Act. 2. Wenn der Bericht angiebt, dass Jehovah von dem Geiste, der auf Moseh war, genommen und auf die Siebzig gelegt habe, so will er damit gewiss nicht sagen, dass die Fülle des Geistes in Moseh dadurch verringert worden sei. Wie viele Lichter von einem Lichte entzündet werden können, ohne ihm Abbruch zu thun, so ging hier der Geist von Moseh auf die für ihn bestimmten Gehülfen über, ohne alle Verkürzung seiner eigenen Geistesfülle.

Ob Eldad und Medad, wie Jonathan und Hieronymus meinen, aus Bescheidenheit, weil sie solcher Auszeichnung sich nicht würdig achteten, im Lager zurückblieben, oder ob irgend ein andrer Grund oder Zufall ihr Ausbleiben verschuldete, muss dahin gestellt bleiben. Ihre Namen waren auch in der Liste der Erwählten aufgezeichnet (Vs. 26: וְהֵמָּה בַּכְּתֻבִים), und zum Zeugniss, dass die Auswahl, die Moseh getroffen, die rechte und nothwendige war, kommt auch über sie dieselbe Gabe, wie über die Andern. Josua, der darin, dass auch sie weissagen, eine bedenkliche Unordnung findet, und das Ansehen Moseh's dadurch beeinträchtigt glaubt (wahrscheinlich, weil sie ohne sichtbare Vermittelung Moseh's zu der Gabe gelangt waren), will ihnen wehren, — ganz so, wie Johannes in Mark. 9, 38; aber wie dort Christus, so spricht auch hier Moseh: Wehre ihnen nicht!

Das Weissagen der Aeltesten ist nicht als ein blosses Verkündigen zukünftiger Dinge (wodurch überhaupt nicht der Begriff des הִתְנַבֵּא gedeckt wird) zu fassen, sondern als ein Gottbegeistertes Reden in weiterm Sinne, wobei sowohl die höhere Haltung der Rede als auch schon die äussern Gebehrden des Redenden bezeugten, dass er, seiner selbst vergessen, und über sich selbst erhoben, nicht Worte menschlicher sondern göttlicher Weisheit rede. Bemerkenswerth ist es, dass der Bericht ausdrücklich hervorhebt, wie dies Weissagen nur einmal und später nicht wieder stattgefunden habe (Vs. 25: וְלֹא יָסָפוּ, welche die Vulgata fälschlich durch „nec ultra cessaverunt“ wiedergiebt, ebenso Luther: „sie hörten nicht auf“, richtig die LXX: καὶ οὐκ ἔτι προσέθεντο). Wir erkennen zunächst daraus, dass ihr Reden ein ekstatisches war — analog dem γλώσσαις λαλεῖν, welches in der apostolischen Zeit meist unmittelbar der Geistesmittheilung folgte, und in den meisten Fällen ebenfalls wohl nur ein einmaliges war. — Dass aber aus diesem לֹא יָסָפוּ nicht geschlossen werden darf, der Geist sei nach dieser ersten auffallenden Bezeugung seiner Immanenz von ihnen gewichen, versteht sich von selbst.

4. Ueber die **Wachteln** vgl. § 40, 1 und Bochart, Hieroz. ed. Rosenm. II, 648—76. Dass die Kritik diese Wachtelspeisung mit der in Exod. 16 berichteten für identisch und nur durch die Unkritik des Redactors der pentateuchischen Urkunden differenzirt erklärt, kann uns nicht anfechten. Dort war sie bloss Gnade, hier trat sie dem gesteigerten Murren des Volkes gegenüber in dreissigfach gemehrter Fülle, aber auch zugleich als Mittel und Träger richterlicher Strafe auf. So überwiegend waltet indess auch hier noch die Gnade, dass das Volk auch jetzt noch durch rechtzeitige Selbstheiligung, wozu es ausdrücklich gemahnt werden soll (Vs. 18), das Gericht von sich abwenden kann. — Die Wachteln boten sich ihnen in solcher Menge dar, dass wer wenig sammelte, doch zehn Chomer voll hatte. Das Chomer beträgt nach Bertheau (Abhandll. zur Gesch. d. Isr. S. 73) reichlich zwei Kubikfuss, — ein Maass, das allerdings für einen ganzen Monat ausreichen konnte. Zu diesem Behufe wurde das Fleisch im Lager zum Dörren ausgebreitet, wobei eine der Fäulniss vorbeugende Zubereitung desselben als sich von selbst verstehend vorauszusetzen ist.

Das Herbeiführen der Wachteln ist oben im Paragraphen mit den Worten der Urkunde beschrieben. Schwierig ist es zu bestimmen, was der Verfasser mit dem Ausdrucke „zwei Ellen über der Erde“ (וּכְאַמָּתַיִם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ) gemeint hat. Das dazu gehörige Verbum ist וַיָּשֹׁשׁ: der Wind streute, warf sie (LXX: ἐπέβαλεν) auf das Lager bei zwei Ellen hoch. Es kann dies so verstanden werden, die Wachteln seien, vom Winde herbeigetrieben und vom Fluge ermüdet, so zahlreich zur Erde niedergestürzt, dass sie rings um das Lager eine Tagereise weit zwei Ellen hoch über der Erde gelegen hätten. Es kann aber auch heissen: der Wind zwang sie zwei Ellen hoch über der Erde zu fliegen. Dieser Sinn liegt wohl schon in dem Ausdruck der LXX: ἀπὸ τῆς γῆς; die Vulgata ergänzt, um jedes andre Verständniss abzuschneiden, „volabantque“, ebenso Jonathan, Philo u. v. A. Der Psalmist (Ps. 78, 26 ff.) aber scheint die Worte, was allerdings auch zunächst liegt, in der erstbezeichneten Weise verstanden zu haben, denn er beschreibt das Wunder so: „Er liess den Ost herfahren am Himmel und führte durch seine Macht den Süd herbei; er liess auf sie Fleisch regnen wie Staub, und Vögel wie Meeressand, und liess sie fallen in ihr Lager, rings um ihre Wohnungen.“ Ziehen wir diese Deutung vor, so versteht es sich von selbst, dass wir die Worte nicht so pressen dürfen, dass ein Landstrich von zwei Tagereisen im Durchmesser gleichmässig von Wachteln bis zur Höhe von zwei Ellen bedeckt gewesen sei. Eine solche colossale Absurdität kann nur der Unverstand unserm Verfasser aufbürden wollen. Schon das כְּ in כְּאַמָּתַיִם verbietet uns dies. Wir werden vielmehr dann uns zu denken haben, die Wachteln seien in solcher Menge herabgestürzt, dass sie an manchen Orten bis zwei Ellen hoch sich angehäuft hätten. —

5. Da in dem genauen Katalog der Stationen, den Num. 33 giebt, zwischen der Wüste Sinai und Chazerot nur eine Station, nämlich die Lustgräber, genannt ist, und da auch in unserm Berichte zwischen der Brandstätte und den Lustgräbern von keinem Aufbruche die Rede ist, so haben wir ohne Zweifel in beiden Namen die Bezeichnung ein und derselben Station zu erkennen. Der Name Tabeérah bezeichnet nur eine Stelle dieses Lagerplatzes, Kibrot Taawah aber die Lagerstätte in ihrer ganzen Ausdehnung.

Die Ereignisse zu Chazerot.

§ 71. (Num. 12.) — Von den Lustgräbern aus gelangte der Zug nach Chazerot (§ 66, 2). Hier kommt eine neue Prüfung über Moseh, in welcher seine Geduld und Sanftmuth[1]) sich von Neuem in ausgezeichneter Weise bewährt. Selbst diejenigen, die ihm am Nächsten stehen, die ihm durch Bande des Blutes nicht nur, sondern auch durch ihre berufsmässige Gehülfenstellung verbunden sind, seine Schwester Mirjam und, durch sie fortgerissen, auch sein Bruder Aharon[2]), lehnen sich wider ihn auf. Sie schmähen ihn wegen der Ehe, die er mit einem kuschitischen Weibe eingegangen war[3]), und meinen, dass er um nichts mehr sei, denn sie, da ja durch sie Jehovah ebensowohl rede, wie durch ihn. Moseh duldet und schweigt. Aber Jehovah schweigt nicht. Mirjam und Aharon werden mit Moseh zur Stiftshütte berufen. Die Wol-

kensäule trat in die Thür der Stiftshütte und Jehovah bezeugte aus ihr, dass sein Knecht Moseh betraut sei mit seinem ganzen Hause und keiner unter allen Propheten ihm gleich [4]). Dann wich die Wolke vom Zelte und Mirjam wurde aussätzig wie Schnee. Aharon tief erschrocken über dies Gottesgericht, und ebenso tief die Sünde bereuend, die es hervorgerufen, fleht Moseh um seine Fürbitte für die schwer getroffene Schwester an. Moseh schrie zum HErrn: „Ach, Gott, heile sie!“ Sein Gebet findet auch Erhörung, aber sieben Tage soll dennoch Mirjam, als eine Unreine aus der Gemeinschaft ihres Volkes ausgeschlossen, ausserhalb des Lagers an abgesondertem Orte zubringen. Das Volk brach aber nicht eher auf von Chazerot, bis Mirjam wieder aufgenommen war [5]).

1. Der Berichterstatter bricht bei der Erwähnung der neuen Geduldsprobe, die Moseh in so herrlicher Weise besteht, in die bewundernden Worte aus: „Der Mann Moseh aber war sehr sanftmüthig, mehr denn alle Menschen auf dem ganzen Erdboden.“ Da diese Aeussrung bei der Voraussetzung, dass Moseh selbst der Verfasser des ganzen Pentateuchs in seiner gegenwärtigen Gestalt sei, als ein Anstoss erregendes **Selbstlob** erschien, so hat die Kritik von daher einen ihrer Gründe gegen die Authentie des Pentateuches entlehnt, dessen Gewicht besonders Hengstenberg durch tief eingehende psychologische Erörtrungen zu entkräften gesucht hat (Beitr. III, 173 ff.; vgl. II, 220 ff.). Seine Argumentation kommt im Wesentlichen darauf hinaus, dass nur auf dem Boden des Pharisäismus oder Pelagianismus, wo das, was der Mensch leistet, als sein eigenes Verdienst erscheint, das Selbstlob ein Resultat sündlicher Eitelkeit sei; dass aber bei dem lebendigen Bewusstsein von der Gnade Gottes, die den Menschen zum Ausrichter grosser Dinge ausgerüstet, eine derartige Aeussrung vielmehr ein Zeugniss aufrichtiger Demuth und objectiver Wahrhaftigkeit sei. Wir erkennen die Wahrheit dieser Argumentation vollkommen an; und behaupten mit Hengstenberg, dass eine Demuth, die es nöthigenfalls nicht dankbar und freudig aussprechen und geltend machen darf, was ihr durch besondre Natur- oder Gnadengaben Gottes Grosses und Besondres zu wirken und zu leisten vergönnt gewesen ist, im besten Falle ihrer selbst nicht sicher, in den meisten Fällen aber nur eine verkappte Eitelkeit ist. Dennoch aber müssen wir gestehen, dass es Hengstenberg's Argumentation nicht gelungen ist, alle unsre Bedenken und Zweifel in diesem Falle vollständig zu beseitigen. Es bleibt uns, offen gestanden, nach alle dem doch noch der Eindruck übrig, dass Moseh diese Worte schwerlich selbst geschrieben haben möge.

Hengstenberg sagt (III, 173): „Merkwürdig ist hier nun schon, dass sich in dem ganzen Werke (nämlich dem Pentateuche) nur diese eine Stelle findet, welche irgend als Selbstlob gedeutet werden könnte, denn die andre, auf die man sich beruft, Deut. 34, 10, gehört dem Verf. des Anhanges und nicht Moseh an. So verwandelt sich also der Beweis in sein Gegentheil. Es ist undenkbar, dass bei einem spätern Verf. die verehrende Liebe der Nation zu ihrem Gesetzgeber sich nicht einflussreicher bewiesen haben sollte. Welche Erscheinungen das ganze Werk unter solchen Umständen darbieten würde, das sehen wir eben aus dem Anhange.“ — Aber eben weil die Stelle im Anhange (Deut. 34, 10 ff.) offenbar und unzweifelhaft nicht aus Moseh's Feder geflossen ist, und andrerseits unsere Stelle (Num. 12, 3 ff.) ihr im Lobe Moseh's ganz analog ist, so be-

rechtigt uns dies schon zu der Vermuthung, dass auch sie einer andern Feder angehöre. Die Seltenheit solcher belobenden Stellen lässt sich aber nicht, wie Hengstenberg meint, als ein Beweis geltend machen, dass der Pentateuch nicht theilweise von andrer Hand geschrieben sein könne. Dieser allerdings charakteristische Mangel des Lobes hat ganz andre Gründe, die Niemand so angelegentlich und tief eindringend offen gelegt hat, wie Hengstenberg selbst (natürlich bei andrer Gelegenheit, III, 531 ff.). Das eben ist der durchgreifende Unterschied der heiligen, und namentlich auch der alttest. Geschichtschreibung, dass sie nirgends darauf ausgeht, die Menschen, und seien sie auch die gefeiertsten Ahnen, die grössten Wohlthäter, die glänzendsten Helden ihres Volkes, zu loben, zu preisen oder zu verherrlichen. Sie hat stets nur einen Zweck im Auge, nämlich die Lobpreisung Gottes, ebenso in dem Berichte über die Sünden und Gebrechen, wie über die Grossthaten und Leistungen der Gottesmänner. Wo dennoch ein ausdrücklich anerkennendes oder lobendes Wort über sie ausgesprochen wird, wie hier und in Deut. 34, 10 ff., da ist es eben nur Ausnahme von der Regel, da ist der Berichterstatter so mächtig ergriffen und überwältigt von dem Eindruck des Grossen und Seltenen, dass er unwillkührlich zu einer bewundernden Expectoration fortgerissen wird. So hier in Num. 12, wo Moseh's Sanftmuth sich glänzender als irgendwo anders bewährt; so auch in Deut. 34, wo der Berichterstatter das ganze, vollendet und abgeschlossen vor ihm liegende Leben des bewundrungswürdigen Mannes noch einmal überschaut. Wir meinen, dass beide Aeussrungen (sowohl in Num. 12 wie in Deut. 34) sich ganz vortrefflich im Munde eines den grossen Gottesmann überlebenden Zeitgenossen ausnehmen, der noch einen lebendigen, aus eigener Anschauung gewonnenen Eindruck von dem hatte, was Moseh war und that. — Dass wir die Abfassung aller Bestandtheile des Pentateuches, sofern sie nicht von Moseh selbst herrühren sollten, doch auf (jüngere) Zeitgenossen desselben zurückführen müssen, haben wir schon früher (vgl. Bd. I, § 20, 1. Zweite Aufl.) ausgesprochen.

Die Fälle, welche uns Hengstenberg als Analoga dieses angeblichen Selbstlobes entgegenhält, scheinen uns doch noch ganz anders angethan. Was aus dem Buche Daniel in gleicher Weise gegen die Abfassung desselben durch Daniel selbst angeführt wird (K. 1, 19. 20; 5, 11. 12; 6, 4; 9, 23; 10, 11), können wir uns gar wohl als von Daniel selbst geschrieben denken, — ebenso wie wir glauben, dass Num. 12, 6—8 (als objective Bezeugung Jehovah's über ihn) gar wohl von Moseh selbst aufgezeichnet sein könnte. — Wenn dann ferner das Wort Christi über sich selbst: „Ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig" angeführt wird, so muss man gestehen, dass das gar nicht hieher passt. Christus konnte auch sagen: „Wer kann mich einer Sünde zeihen!" und in seinem Herzen hat sich nie die leiseste Regung weder der Eitelkeit noch des Hochmuthes, der Gereiztheit noch der Leidenschaftlichkeit gezeigt. Moseh aber war ein sündiges Menschenkind, wie alle andern, dessen allerdings bewundrungswürdige Geduld und Sanftmuth doch nicht ganz und gar und unter allen Umständen von den Rostflecken sündlicher Ungeduld, Gereiztheit und Leidenschaftlichkeit frei geblieben war. Ich will mich gar nicht einmal auf den in Exod. 2, 11 ff. berichteten Vorfall berufen, — aber noch vor wenig Tagen hatte sich (§ 63, 2) etwas der Art, wie Ungeduld oder Unmuth bei ihm gezeigt, und später brach sein Unwille sogar in offene Leidenschaftlichkeit aus (Num. 20, 11—13 und Ps. 106, 32, vgl. § 81, 4). Bei alle dem bleibt es freilich dennoch wahr, dass der Mann Moseh sanftmüthiger war, denn alle Menschen auf dem Erdboden, — aber ich meine, dass er dies kaum von sich selbst gedacht und ausgesagt haben werde; da er sich doch nicht verhehlen konnte, dass auch seine Sanftmuth eine mangelhafte war.

Ich würde es ganz in der Ordnung finden, wenn er der Anmaassung Mirjams und Aharons gegenüber in den stärksten Worten es hervorgehoben hätte, dass er unendlich mehr als sie durch die Gnade und den Beruf Gottes geleistet habe; denn das war etwas rein Objectives, — ebenso wie ich es ganz in der Ordnung finde, dass Paulus Denen gegenüber, die seinen Apostel-Beruf antasteten, offen und frei sagte: Ich habe mehr gearbeitet, als alle übrigen Apostel. Aber eine Hervorhebung seiner Sanftmuth als einer, die ihres Gleichen nicht auf Erden habe, betraf etwas Subjectives, das wenigstens der Missdeutung sowohl von seiner Seite als von der seiner Leser ausgesetzt war und vor derselben hätte geschützt werden müssen. Paulus würde schwerlich von sich selbst, auch wenn er dazu durch ungerechte Anklagen provocirt worden wäre, ausgesagt haben, dass er in der Heiligung seines Herzens es weiter gebracht habe, als alle Christenmenschen auf dem ganzen Erdboden. Moseh war aber in unserm Falle nicht einmal dazu provocirt, seine Sanftmuth zur Anerkennung zu bringen, denn diese hatte Mirjam gar nicht angezweifelt, sondern nur seinen Prophetenberuf, insofern er Ansprüche darauf machte, den ihrigen zu überragen.

2. Dass **Mirjam** als die Anstifterin der Auflehnung anzusehen ist, wird schon (Vs. 1) durch die Voranstellung ihres Namens (vor dem Namen Aharons), sowie durch die Feminalform des gemeinsamen Prädicates וַתְּדַבֵּר angedeutet, und stellt sich später bei der Bestrafung noch bestimmter heraus. — Mirjam und Aharon kommen hier nicht nur und nicht zunächst als Geschwister Moseh's in Betracht, sondern viel mehr als die Gehülfen seines Berufes zur Führung Israels. Aharon ist von Anfang an als der „Mund" und der „Prophet" Moseh's, der seinerseits Aharons „Gott" sein soll (§ 12, 8), bezeichnet. Minder klar und bestimmt ist Mirjam's Betheiligung am Berufe Moseh's hervorgehoben. Dass sie indess dabei betheiligt war, tritt schon Exod. 15, 20 hervor, wo sie an der Spitze der Frauen steht, und ausdrücklich als Prophetin bezeichnet ist. Auch noch in Micha 6, 4 werden Moseh, Aharon und Mirjam gemeinsam als die Führer Israels durch die Wüste bezeichnet.

3. Anlass oder vielmehr Vorwand zur Auflehnung der beiden Geschwister gegen den höher gestellten Bruder bot des Letztern Heirath mit einem **kuschitischen Weibe.** Da von einer solchen Heirath nirgends sonst die Rede ist, so liegt allerdings die Vermuthung nahe, dass damit die Midianitin Zipporah (§ 11, 7) gemeint sei. Kusch als geographische Bezeichnung war ein Name von sehr weiter Bedeutung. Er umfasst nach Gen. 10 die Länder des südlichen Erdgürtels, d. h. alle in den Gesichtskreis der Israeliten fallenden Südländer, welche nach Osten hin durch den Euphrat und den persischen Meerbusen, nach Westen hin durch den Nil und die westlich vom Nil gelegenen, wenig bekannten Wüsten begrenzt sind. Nach Süden hin ist das Land Kusch unbegrenzt (Bertheau Paradis S. 17). Bei also begrenztem Gebrauch des Namens konnten Mirjam und Aharon mit absichtlicher Vermengung des genealogischen und geographischen Begriffes ihre midianitische Schwägerin, um ihre Verachtung gegen dieselbe aufs Schärfste auszudrücken, als Kuschitin oder Chamitin bezeichnen. Aber dieser Auffassung widerstrebt doch dies, dass die Urkunde selbst von sich aus hinzufügt: „denn ein kuschitisches Weib hatte er genommen". Dies nöthigt uns, den Namen Kuschitin im eigentlichen Sinne zu nehmen. Dann ist noch zweierlei denkbar, entweder, dass Moseh die Kuschitin vor seiner Flucht aus Aegypten geheirathet hatte (so scheint die bei Josephus befindliche Sage von seiner Heirath mit einer äthiopischen Princessin es gefasst zu haben, vgl. § 11, 4), oder dass er sie vor Kurzem, während des Aufenthaltes in der Wüste, zum Weibe genommen hatte. Da die Schmähredе der Geschwister offenbar viel besser zum Letztern

passt, so möchte dieser Annahme der Vorzug zu geben sein. Wir sind dann mit den meisten Auslegern zu der weitern Annahme geneigt, dass Zipporah unterdess gestorbe sei, — weil die mosaische Gesetzgebung die Polygamie zwar duldet, aber sie keineswegs begünstigt. Unter dem Mischvolk von fremden Nationalitäten (Exod. 12, 38; Num. 11, 4), das sich den Israeliten beim Auszuge aus Aegypten angeschlossen hatte, konnten auch Kuschiten sich befinden; oder, wenn man das nicht will, so liegt noch die Annahme offen, dass in der Wüste ein kuschitischer Stamm nomadisirte, mit welchem Moseh in Berührung gekommen war.

Viele Ausleger geben nun dieser Ehe mit einer Kuschitin eine von Moseh beabsichtigte symbolische oder typische Bedeutung. So sagt Baumgarten (I, 2 p. 303): „Da die Ehe Josephs mit der Aegyptierin und die erste Ehe Moseh's mit der Midianitin nicht ohne Bedeutung war für die Stellung Israels zu den Heiden, so können wir um so weniger glauben, dass die zweite Verbindung mit einer Fremden, welche Mose als Gesetzgeber und unter der Gesetzgebung eingeht, ohne bedeutungsvolle Absicht geschehen sei. Mose will durch seine Vermählung mit der Hamitin die Gemeinschaft zwischen Israel und den Heiden, so weit es unter dem Gesetze geschehen kann, darstellen und dadurch an seiner eigenen Person die Gleichheit der Fremden mit Israel, welche das Gesetz vielfach fordert, thatsächlich vollziehen. Das ist aber eine Freiheit des Geistes, welche Mirjam und Aron nicht fassen, geschweige denn, dass das Volk sie hätte verstehen können.“ Typisch fasst O. v. Gerlach die Sache (I, 505): „Moseh hatte wohl absichtlich aus einem Kuschitenstamme ein Weib genommen, um an diesem Beispiele die dereinstige Vereinigung Israels mit den fernsten Heiden vorzubilden.“ Die letztere Auffassung müsste wenigstens, um haltbar zu sein, anders gefasst werden, da sie in dieser Fassung dem Vorwurfe willkührlichen und ungeschichtlichen Typologisirens ausgesetzt ist.

Jedenfalls aber sehen wir in dem Vorwurfe der Geschwister wiederum jene fleischliche Ueberschätzung der israelitischen Nationalität hervortreten, die einen so durchgreifenden Charakterzug in diesem Volke bildet, und die um so verwerflicher ist, je mehr sie sich dabei nicht auf den geistlichen Beruf, sondern vielmehr auf den Naturgrund Israels steift. — Mirjam und Aharon glauben durch diese Heirath die Ehre ihrer Familie geschändet, und bei dieser Gelegenheit kommt denn auch der vielleicht schon lange heimlich im Herzen genährte Neid und Missmuth über ihre untergeordnete Stellung zu Moseh zum Vorschein. Sie, welche um die Ehre ihrer Familie eifern, und auf die Reinheit des Blutes in ihr so viel Gewicht legen, glauben jetzt, da der beneidete Bruder so weit sich vergessen hat, vollends ein Recht zu haben, sich der Unterwürfigkeit unter ihn zu entziehen.

4. Zur Erläutrung des göttlichen Zeugnisses, wodurch Moseh's hervorragendes und einzigartiges Prophetenthum bezeugt wird (Vs. 6—8 vgl. Deut. 34, 10. 11), haben wir hier unter Berufung auf die Erörtrungen in § 52, 1 nur Weniges noch zu bemerken nöthig. Die Worte lauten: „Wenn ein Prophet unter euch ist, so thue Ich im Gesichte (בַּמַּרְאָה) mich ihm kund; im Traume rede Ich zu ihm. Nicht also mein Knecht Moseh: mit meinem ganzen Hause ist er betrauet. Mund zu Mund rede Ich mit ihm; Ich lasse ihn schauen und zwar nicht in Bildern (בְּחִידוֹת, eigentl. in Räthseln; — sehr gut umschreibt Luther: durch dunkle Worte oder Gleichniss); die Gestalt Jehovah's (תְּמוּנַת יְהוָה) erblickt er. Warum fürchtet ihr euch denn nicht, zu reden wider meinen Knecht Moseh?“ — Jehovah also macht einen Unterschied zwischen dem Prophetenthume Moseh's und dem Prophetenthum aller andern israelitischen Propheten. Bei Letztern ist das Empfangen der göttlichen Offenbarungen etwas Ausser-

ordentliches; sie müssen, ehe sie Offenbarungen empfangen können, erst aus der Sphäre und dem Zustande des äussern sinnlichen Bewusstseins in den Zustand eines aussersinnlichen Wahrnehmens versetzt werden; nur in dem Gebiete des Traumes und des (ekstatischen) Gesichtes bethätigt sich bei ihnen die Offenbarung, und ebendarum kann auch das, was ihnen offenbart wird, nicht in der Form des verständigen Erkennens und Denkens zu ihnen herantreten, sondern nur in Bildern, Symbolen und Gleichnissen, die noch der Uebersetzung in die Sprache der sinnlichen, verständigen Wirklichkeit bedürfen. Anders ist es bei Moseh. Er steht in fortwährendem Umgange mit Jehovah, er sieht die Temunah Jehovah's (§ 52, 1), Jehovah redet mit ihm von Mund zu Mund („wie ein Mann mit seinem Freunde" Exod. 33, 11); im klaren, sinnlichen Bewusstsein empfängt er die göttlichen Offenbarungen, und diese sind nicht Traum- und Gesichtsbilder, nicht Gleichnisse, Symbole und Räthsel, sondern offene, klare, verständige Rede.

So gross demnach auch der Unterschied zwischen Moseh und den übrigen Propheten seines Volkes ist, so ist derselbe doch immer nur ein gradueller, kein wesentlicher. Denn auch Moseh schaut nicht die unverhüllte Herrlichkeit Jehovah's, nicht sein Angesicht, wie es an sich, nicht כְּל־טוּבוֹ, sondern nur תְּמוּנַת יְהוָה (§ 52, 1). Die göttliche Offenbarung in der Temunah ist zwar eine weit höhere Manifestationsform Gottes, als die Offenbarung in Traum und Gesicht durch dunkle Worte und Gleichnisse; aber sie ist doch auch ihrerseits noch lange nicht die absolute Herrlichkeit Gottes, sondern nur eine persönliche Repräsentation derselben; sie ist daher auch ihrerseits noch nicht die Sache selbst, sondern auch nur ein Gleichniss derselben; wie die חִידוֹת sich zur klaren verständigen Rede, so verhält sich die תְּמוּנָה zur wirklichen, absoluten Gestalt Gottes.

Der weitre Unterschied der Erhabenheit Moseh's über alle andren Propheten seines Volkes besteht darin, dass er mit dem ganzen Hause Jehovah's betraut ist, d. h. dass er die einheitliche Spitze, das einheitliche Haupt alles israelitischen Gemeinwesens ist, und somit der sichtbare Stellvertreter, Mittler und Interpret des unsichtbaren Gottkönigs, dem alle andern mitwirkenden, gottbegabten Kräfte in der Gemeinde ordnungsmässig unterthan sind. Das ist der eigentliche Kernpunct des göttlichen Zeugnisses, denn dies eben war von Mirjam und Aharon angefochten worden; und was über die Erhabenheit seines Prophetenthums gesagt ist, dient nur dazu, dies zu begründen.

Man fasst unsre Stelle gewöhnlich so, als ob die Unterscheidung Moseh's von allen Propheten nicht bloss von allen gleichzeitigen, sondern auch von allen künftigen, wenigstens alttestamentlichen, Propheten gelte. Das ist aber nur bedingungsweise richtig. Anlass und Form der Worte berechtigen nur an die gleichzeitigen Propheten zu denken; sie verneinen es nicht ausdrücklich, dass etwa in spätern Stadien der Bundesgeschichte Propheten auftreten können, die in den angegebenen Prädicaten Moseh gleichkommen, ja möglicherweise ihn auch noch übertreffen können. Wenn der abschliessende Redactor des Pentateuchs (Deut. 34, 10) sagt: „Es stand hinfort kein Prophet in Israel auf, wie Moseh etc.", so gilt dies eben auch nur von der Zeit, die damals bereits abgelaufen war, nicht aber von der Zukunft. Allerdings aber, sofern es jetzt schon, oder später wenigstens, zum Bewusstsein gekommen war, dass das, was Moseh hauptsächlich vor allen Zeitgenossen auszeichnete, nämlich dass er betraut sei mit dem ganzen Hause Jehovah's, nur in seiner Person sich darstellen, und später im ganzen Verlaufe der Bundesgeschichte bis zu deren Erfüllung und Vollendung nicht mehr vorkommen sollte, dass vielmehr in den spätern Stadien der Geschichte die theokratische Gesammtleitung des Volkes auf mehrere coordinirte Aemter und Stände (Richter, Könige,

Propheten, Priester) vertheilt sein und bleiben sollte, — sofern dies zum Bewusstsein gekommen, war die Ausdehnung unsres Ausspruches auch auf die Zukunft berechtigt. Aber wenn es auch demnach für das Bewusstsein des alten Israeliten feststehen konnte, dass vor der Erfüllung aller Verheissung kein zweiter Moseh, der wie dieser Ein und Alles sei im Hause Jehovah's, auftreten werde, so war damit immer noch nicht gesagt, dass auch die einzelnen Functionen, welche Moseh oblagen, in ihrer spätern Vereinzelung, nicht in eben solcher, ja sogar noch höherer Weise auftreten könnten. Sollte die Offenbarung Gottes seit Moseh nicht stagniren, sondern vielmehr fortschreiten, so war Letzteres sogar nöthig. Ein David war als politisches Haupt Israels, ein Jesajah als Verkünder göttlicher Rede an Israel mehr als Moseh, aber dennoch war David und war Jesajah weniger als Moseh, weil er nur das Eine und nicht auch zugleich das Andre war und sein konnte.

Wir dürfen demnach aus unserer Stelle nicht schliessen, dass was hier von den gleichzeitigen Propheten ausgesagt ist, auch in gleicher Weise von allen Propheten der Folgezeit gelte. Zur Zeit war Moseh der Einzige, der Jehovah in seiner תְּמוּנָה schaute, der Einzige, dem Jehovah sich nicht בְּחִידוֹת offenbarte, — nach seinem Tode aber kann dieselbe Gabe auch noch Andern zu Theil geworden sein.

5. Da die Anordnung über die Reinigung der Aussätzigen (Lev. 14) jetzt schon promulgirt war, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Mirjam dem dort vorgeschriebenen Reinigungsritus unterzogen wurde. Darauf beziehen sich die sieben Tage, die sie von der Gemeinschaft ihres Volkes ausgeschlossen sein sollte (vgl. Lev. 14, 9. 10).

Die Aussendung der Kundschafter ins gelobte Land.

§ 72. (Num. 13. Deut. 1, 19—25.) — Von Chazerot brach das Volk auf und lagerte sich zu Ritmah (d. h. im Wady Retemât, dem Eingange zur Ebene Kadésch vgl. § 63). Es steht hier an der Pforte des verheissenen Landes, — nur noch ein Schritt weiter im Glauben gethan, so ist das Ziel seiner Wandrung erreicht! Dazu fordert Moseh nun auch das Volk auf (Deut. 1, 20). Dies weigert sich dessen auch nicht, wünscht aber vorher, durch Aussendung von Kundschaftern sich eine genauere Kenntniss vom Lande und seinen Bewohnern zu verschaffen. Moseh hat dagegen nichts einzuwenden (Deut. 1, 23) und wählt nach Jehovah's Befehl (Num. 13, 2ff.) zwölf angesehene Männer, aus jedem Stamme Einen, zur Ausrichtung dieser Klugheitsmaassregel [1]). Die Kundschafter durchzogen das ganze Land und kehrten nach vierzig Tagen zur Gemeinde nach Kadesch zurück. Aus einem Thal in der Nähe von Hebron, Namens Eschkol, brachten sie zur Bezeugung der Fruchtbarkeit des Landes eine Weintraube nebst Proben von Granatäpfeln und Feigen mit. In ihrem Berichte priesen sie die Fruchtbarkeit des erkundeten Landes und bezeichneten es als ein Land, darinnen Milch und Honig flösse; aber noch mehr und angelegentlicher wissen sie von den starken Festungen des Landes, von seinen kriegerischen Bewohnern und den riesigen Enaks-

kindern, denen gegenüber sie sich wie die Heuschrecken vorgekommen seien, zu erzählen; es sei überdem ein Land, das seine Bewohner fresse. So brachten sie ein böses Gerücht aus von dem Lande, das sie erkundet, und erklärten: „Wir können nicht hinaufziehen gegen das Volk des Landes, denn es ist stärker als wir[2])“. Nur zwei von den Kundschaftern, Josua, der Sohn Nun's, vom Stamme Efraim, und Kaleb, der Kenissite, vom Stamme Judah[3]), waren andrer Meinung. Sie boten Alles auf, das verzagte Volk zu ermuthigen, und riethen im Vertrauen auf Jehovah's Verheissungen, die mächtiger, als alle Enakskinder und deren Festungen, sofort zur Besitznahme des Landes vorzuschreiten.

1. Auch v. Lengerke erkennt an (I, 563), dass die Motivirung der Kundschaftersendung durch einen Befehl Gottes (in den Num.) und durch den Wunsch des Volkes (im Deut.) nicht miteinander im Widerspruch stehen. — Man kann nicht, wie es gewöhnlich geschieht, das Verlangen des Volkes so ohne Weitres und von vornherein aus einem ungläubigen oder schwachgläubigen Verhalten zu den göttlichen Verheissungen über den Besitz des Landes und seine Vortrefflichkeit ableiten. Der Fall ist ganz analog mit der Bitte Moseh's an Chobab (§ 69, 2). Wie dort neben der göttlichen Führung durch die Wolken- und Feuersäule auch menschliche Kenntniss der Localitäten in der Wüste noch schätzbare Dienste leisten konnte, und der Wunsch sich derselben zu versichern, nicht Kleinglaube, geschweige denn Unglaube gescholten werden darf, — so konnte auch hier eine Auskundschaftung des zu erobernden Landes Vortheile gewähren, deren Aufsuchung und Benutzung die göttliche Verheissung ihnen nicht entwerthete, die vielmehr Pflicht war, insofern der göttliche Beistand nie die besonnene, umsichtige und eifrige Benutzung aller menschlichen Mittel und Kräfte ausschliesst, sondern vielmehr fordert. An sich also konnte die Aussendung der Kundschafter ebensowohl aus starkem wie aus schwachem Glauben hervorgehen; — aber freilich, der Ausgang legte deutlich genug den Grund der hier in concreto obwaltenden Gesinnung bloss. Weil also der Wunsch des Volkes an sich ein wohl zu rechtfertigender war, „gefiel“ er Moseh (Deut. 1, 23), und auch Jehovah nimmt ihn in seinen eigenen Willen auf, weshalb er in den Num. als Befehl Jehovah's auftritt. Aber das „Gefallen“ Moseh's an demselben ist ein menschlich kurzsichtiges, das sich in seiner Erwartung täuscht; während Jehovah, der Herzenskündiger, den verborgenen und vielleicht auch noch unbewussten Herzensgrund erforscht, und sich deshalb das Verlangen des Volkes gefallen lässt, damit dieser Herzensgrund zum Vorschein komme und überwunden oder — gerichtet werde. Berücksichtigen wir, von welcher Wichtigkeit es war, dass das Volk nicht mit solchem Herzensgrunde, wie er in Folge des Berichtes der Kundschafter sich in erschreckender Weise bloss legte, an das Werk der Besitzergreifung des Landes ging, — die nur als Werk freudigen Glaubens gelingen konnte und sollte, — und dass die Schmach des Misslingens auch eine Schmach Jehovah's und seines Bundes in den Augen der Heiden gewesen wäre, so werden wir es begreifen, dass das Verhalten Jehovah's in Num. 1, 2f. nicht als ein indifferentes Zulassen des vom Volke Gewünschten, sondern als ein Befehl im eigentlichsten Sinne des Wortes beschrieben ist.

Dass der Stamm Levi keinen Kundschafter sendet, hat seinen Grund darin, dass Levi's Bestimmung und Aufgabe eine ganz andre ist, als die der übrigen Stämme. Levi sollte nicht in gleicher Weise wie die übrigen Stämme am Besitz des verheissenen Lan-

des Theil nehmen, und hatte daher auch nicht bei der Eroberung desselben sich zu betheiligen; Levi's Erbtheil war Jehovah (Num. 18, 20; Deut. 10, 9; 12, 12; 14, 27. 29) und Jehovah's Heiligthum der Boden seiner Wirksamkeit und Bundesthätigkeit. — Uebrigens sehen wir hier, dass die Reorganisation der Stämme zur Wiederherstellung der bedeutsamen Zwölfzahl, die durch den Austritt des Stammes Levi bedingt und durch die Gliederung des Stammes Josef in zwei Stämme Efraim und Manasseh (vgl. Gen. 48) ermöglicht war, schon in voller Geltung stand.

2. Robinson (I, 356) kam auf dem Wege von Hebron nach Jerusalem durch das Thal, welches gemeiniglich und nicht ohne Grund für das **Eschkol** des alt. T. gehalten wird: „Der Weg geht zwischen den Mauern von Wein- und Oelgärten; die erstern liegen hauptsächlich in dem Thale und die letztern an den Abhängen der Hügel, welche an vielen Stellen in Terrassen gebaut sind. Diese Weingärten sind trefflich und tragen die grössten und schönsten Trauben im ganzen Lande. Die Beschaffenheit der Früchte dieses Thales stimmt noch immer mit ihrem alten Ruhme überein; sowohl Granatäpfel und Feigen, als auch Aprikosen, Quitten u. dergl. wachsen hier noch im Ueberfluss.“ — Die Lage des Thales Eschkol wird an unserer Stelle nicht genau bezeichnet, doch weist der Zusammenhang der Rede deutlich auf die Nähe von Hebron hin, und „Gen. 14, 24 heisst es, dass Abraham bei seiner Verfolgung der vier Könige von Hebron aus durch seine Freunde Aner, Eschkol und Mamre begleitet wurde. Nun gab Mamre dem Terebynthenhain bei Hebron den Namen (Gen. 13, 18), und es ist nicht unwahrscheinlich, dass auf gleiche Weise der Name des Thales von Eschkol abzuleiten ist.“

Die **Weintraube**, welche die Kundschafter als Fruchtprobe mitbrachten, wurde von zweien derselben auf einem Stecken getragen. Man fasst dies gewöhnlich so, als wenn sie wegen ihrer enormen Grösse und Schwere für Einen zu schwer gewesen sei, und verirrt sich dabei in abstruse Uebertreibung. Die besondre Art des Transportes war aber gewiss weniger durch ihre die Kräfte eines einzelnen Mannes übersteigende Grösse und Schwere, als vielmehr durch die Vorsicht und den Wunsch, sie unzerdrückt und unverletzt vorzeigen zu können, bedingt.

Wenn die Kundschafter von dem Lande aussagen, dass **„Milch und Honig“** darin fliesse, so ist das offenbar eine orientalisch-poetische Ausdrucksweise, die nichts anders besagen will, als dass das Land für Viehzucht und Ackerbau die ergiebigsten Quellen darböte.

Als die streitbaren Völker, mit welchen Israel bei der Erobrung des Landes es zu thun haben werde, nennen die Kundschafter die Amalekiter, die gegen Süden, also auf dem südlichen Abhange des judäischen Hochlandes; — die Chettiter, Jebusiter und Amoriter, welche auf dem Gebirge Judah selbst; — und die Kanaaniter, (Collectivname), welche in der Meeresniedrung und in der Jordansebene wohnen; ausserdem die Enakim, die Reste der Urbewohner des Landes, vgl. Bd. I, § 45, 1. Besonders überwältigend war der Eindruck, welchen namentlich diese Letztgenannten durch ihre riesige Leibesgrösse auf die glaubenslosen Kundschafter machten.

Was die Kundschafter damit meinten, wenn sie sagten: „Das Land frisst seine Bewohner,“ wird sich schwerlich näher bestimmen lassen. O. v. Gerlach umschreibt es: „Alle Bewohner des Landes müssen beständig gerüstet sein, weil sie unablässigen Einfällen ihrer Nachbarn ausgesetzt sind, und können sich doch ihrer nicht erwehren.“ Aehnlich M. Baumgarten: „Vielleicht ist der aufreibende Kampf der verschiedenen Völkerschaften, der Urbewohner, Kanaaniter, Philister, in diesem Lande angedeutet, —

möglich indess auch, dass sie den Untergang des schönen Siddimthales (Gen. 19) im Auge haben." Letzteres, ein Factum, das vor mehr als 600 Jahren sich ereignet hatte, kann aber unmöglich hier gemeint sein, und Erstres passt nicht zu den Worten. Eher möchten wir an eine noch im frischen Gedächtnisse befindliche Landplage, die vor nicht langer Zeit schwer auf dem Lande gelastet, denken.

3. Daran dass Hosea (הוֹשֵׁעַ), der nach Vs. 16. (17) erst jetzt von Moseh den Namen **Josua** (יְהוֹשֻׁעַ) erhalte, diesen Namen schon Ex. 17, 9; 24, 13 u. Num. 11, 28 führe, hat die Kritik Anstoss genommen. Hengstenberg (Beitr. III, 395) kennt drei Wege der Lösung dieser Schwierigkeit: 1) die Annahme einer Prolepsis, für die sich aus dem Pentateuch so viele Analogien beibringen lassen, 2) die Annahme, dass Moseh den Namen Josua bei dieser Gelegenheit, bei der er von Neuem sich bewähren sollte, nur erneuerte und 3) die Annahme, dass hier etwas berichtet werde, was schon geraume Zeit früher geschah, entweder als Hosea in Moseh's Dienste trat oder vor dem Treffen mit den Amalekitern (Ex. 17). Er selbst und mit ihm Ranke (II, 202) entscheidet sich für die dritte, wir für die erste. Denn wenn auch die Beziehung des Waw consec. in ויקרא Vs. 17 auf die Gedankenfolge (statt auf die Zeitfolge) grammatisch zulässig, so liegt Letzteres doch jedenfalls grammatisch und sachlich näher. Hengstenberg meint zwar, gegen diese Deutung zeuge dies, dass in unsrer Stelle keine rechte Veranlassung vorliege, dem Josua seinen heiligen Namen zu erneuern, geschweige denn, ihm denselben zuerst zu geben. Auch lasse sich kaum denken, dass Moseh bis zu dieser Zeit mit der Namensändrung gewartet (?) haben solle, da er früher schon durch den von Josua über die Amalekiter erfochtenen Sieg eine so gewichtige Veranlassung dazu gefunden hätte. — Dass Moseh so lange mit der Namensändrung „gewartet" haben solle, wäre freilich sonderbar genug. Aber er hat nicht gewartet, weil er jetzt erst daran dachte, ihm einen andern Namen zu geben. Veranlassung dazu gab ihm eben die Aussendung der Kundschafter, unter denen Josua jedenfalls (wenn man Ex. 17, 9; 24, 13 berücksichtigt) als der Angesehenste und als Diener Moseh's (als sein alter ego) derjenige war, der an der Spitze der Gesandtschaft stand. Die Namensändrung ist das Glückauf! das er den Kundschaftern bei ihrer Abreise mit auf den Weg giebt. Dass ein Hosea unter ihnen war, erscheint bedeutsam; Moseh bringt ihnen diese Bedeutsamkeit zum Bewusstsein, und steigert sie noch durch die Verbindung des heilbringenden Jehovah-Namens mit dem heilverkündenden Namen des Mannes, dessen früheres Leben eine Bürgschaft dafür war, dass „Jehovah Heil ist."

Kaleb, aus dem Stamme Judah, führt den Zunamen des **Kenissiten**, (הַקְּנִזִּי) ebenso Jos. 14, 6. 14. Bertheau (Zur Gesch. S. 160 und zu Richt. 1, 13), Ewald (I, 298) und v. Lengerke (I, 204) meinen nun, die in Gen. 15, 19 unter den ersten Bewohnern Palästina's genannten Kenissiter hier wiederzufinden. Ewald sagt: „Von diesen Qenizzäern wohnte ein Theil zur Zeit der Erobrung Kanáan's durch Israel zerstreut im südlichsten Lande, gewiss in einigen herrschenden Geschlechtern; wenn nämlich 'Othniel, Kaleb's jüngerer Bruder und zugleich sein Tochtermann, ein Sohn Qenaz's genannt wird (Jos. 15, 17; Richt. 1, 13; 3, 9), Kaleb selbst aber, der Sohn Jefunne's, den Zunamen der Qenizzäer trägt, so kann das, da die ursprüngliche Bedeutung der Qenizzäer feststeht, offenbar nichts Andres aussagen, als dass Kaleb mit seinem Anhange sich mit den im südlichen Kanáan ansässigen Qenizzäern verbündet habe und von diesen als ihr gleichberechtigter Stammesgenosse anerkannt sei; mussten dann aber später diese Qenizzäer in das Abhängigkeitsverhältniss zu seinen Nachkommen treten, so konnte Qenaz auch sein Enkel heissen (1 Chron. 4, 15). Ein andrer Theil aber wohnte in Edóm und erschein

dort als einer der Enkel Esau's durch Elifaz (Gen. 36, 11. 15. 42); er war also dort mit Aufopfrung voller Selbstständigkeit in den Verband des Reiches der Idumäer getreten, ebenso wie jene Kaleb-Verbündeten in das der Israeliten." — Sic! So stösst man alle überlieferte Geschichte um, und macht selbst Geschichte nach Herzenslust! Vgl. dagegen Keil (Josua S. 274). Der Name קְנַזִּי ist in Gen. 15, 19 Volksname, an den übrigen Stellen Patronymicum, die Gleichheit der Namen nur ein Spiel des Zufalls. Der Name קְנַז war in der Familie Kalebs ein öfter wiederkehrender (vgl. über das öftere Vorkommen derselben Namen bei den Arabern Kosegarten in der Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. I, 3, S. 312). Kalebs jüngerer Bruder, der Vater Otniels hiess so, und sein eigener Enkel erhielt wieder denselben Namen. Allem Anschein nach war dieser seiner Bedeutung wegen (قنص = venatus est) für diese Heldenfamilie besonders anpassende Name auch früher in ihr sehr gebräuchlich. Auch für das als Jägervolk bekannte Geschlecht Edoms eignete sich dieser Name seiner Bedeutung wegen besonders; daher es nicht befremden kann, wenn wir ihn auch dort wiederfinden.

Der Aufruhr des Volkes und das Gericht Gottes zu Kadesch.

§ 73. (Num. 14, 1—38. — Deut. 1, 26—39.) Der Bericht der Kundschafter versetzte das Volk in völlig trostlosen Zustand; — es weinte die ganze Nacht, murrte wider Moseh, klagte, jammerte und wollte gar in offener Meuterei sich einen Hauptmann wählen und wieder gen Aegypten ziehen. Josua's und Kalebs ermuthigendes Zureden reizt die Verzweifelnden nur noch mehr. Beide Helden mit Moseh und Aharon schienen verloren, denn das Volk gedachte sie zu steinigen. Da erschien aber die Herrlichkeit Jehovah's in der Stiftshütte vor allem Volke. Jehovah verkündigt Moseh, dass Er das Volk schlagen wolle mit Pest und es vertilgen wie einen Mann, ihn aber, den Einzelnen, zum grossen Volke machen. Aber Moseh hat auch in dieser Stunde der Noth Pflicht und Recht seines Amtes nicht vergessen. Er macht Beides geltend. Er hält dem HErrn alle seine Verheissungen vor; beruft sich auf seine bisherigen Gnadenerweisungen; erinnert daran, wie Jehovah selbst vordem (Ex. 34, 6 vgl. § 52) gepredigt hat von dem Namen Jehovah's, dass Er geduldig sei, von grosser Barmherzigkeit und Treue und vergiebet Missethat und Uebertretung; er weist hin auf die Schadenfreude Aegyptens und des heidnischen Kanaans, wenn sie Solches erfahren würden; er fleht um Gnade und Vergebung für das Volk. Sie wird ihm zugesagt, — aber in einer Begrenzung, wie der hier zur Vollendung gediehene Unglaube des Volkes sie allein noch zulässt (vgl. § 51, 2). Das Volk, insofern es einen Gattungsbegriff darstellt, bleibt gerettet; aber die Individuen soll die verdiente Strafe treffen. Die Zeit ist gekommen, von der Jehovah gesagt hatte (Ex. 32, 34): „Zur Zeit meiner Heimsuchung will Ich heimsuchen ihre Sünde." So trifft denn nicht das Volk, nicht den Samen Abrahams,

bei dem der Bund und die Verheissung bleibt, wohl aber die Individuen, welche Jehovah und seine Verheissungen verachtet und verworfen haben, das Verwerfungsurtheil von Seiten Jehovah's. Und also lautet das Urtheil: „Alle die Männer, die zwanzig Jahre alt und drüber, meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die Ich gethan habe in Aegypten und in der Wüste und die mich nun zehnmal [1]) versucht haben, deren soll keiner das Land sehen, dass Ich ihren Vätern geschworen habe, ihre Leiber sollen fallen in der Wüste, — ausser Kaleb und Josua, die mir treulich nachgefolget. Nach der Zahl der Tage, in welchen ihr das Land erkundet, sollt ihr eure Vergehungen tragen in der Wüste vierzig Jahre. Aber eure Kinder, von denen ihr sagtet, dass sie ein Raub des Landes werden würden, sollen hineinkommen und das Land erkennen, das ihr verwerfet. Darum so wendet euch morgen und ziehet in die Wüste nach dem Schilfmeer hin." Und zum Zeugniss, wie ernst es gemeint sei mit dieser Drohung, werden die zehn Männer aus den Kundschaftern, die durch ihren Unglauben des Volkes Unglauben erregt haben, durch plötzlichen Tod hinweggerafft.

1. Wenn in Vs. 22 gesagt wird, dass das Volk Jehovah „nun **zehnmal**" versucht habe, so wird man wohl zunächst die angegebene Zahl für eine runde und symbolische zu halten geneigt sein, als durch welche ausgesprochen sein soll, dass das Maass der Versuchungen voll geworden sei, insofern nämlich Zehn die Zahl der Vollendung und des Abschlusses ist. Wir halten daran auch fest. Denn die Versuche, gerade zehn geschichtliche Versuchungen herauszuzählen, gelangen nicht ohne Zwang zum Ziele. Ranke (I, 121) zählt folgende Stellen auf: „1) Ex. 5, 20. 21 (denn auch damals hatte Jehovah schon Zeichen gegeben, vgl. Ex. 4, 29—31); 2) Ex. 14, 11. 12; 3) Ex. 15, 22—27; 4) Ex. 16, 2. 3; 5) Ex. 16, 20; 6) Ex. 17, 1—7; 7) Ex. 32; 8) Num. 11, 1—4; 9) Num. 11, 4—35; 10) Num. 14." — Ex. 5, 20. 21 möchte aber weniger passend erscheinen; O. v. Gerlach (I, 511) lässt deshalb diese Stelle auch weg; aber wenn er, um die Zehnzahl wiederzugewinnen, dafür Ex. 16, 27 einschiebt, so möchte diese Stelle schwerlich mehr Ansprüche haben als die gestrichene.

2. Die Bestimmung, dass Alle diejenigen, welche beim Auszuge aus Aegypten zwanzig Jahr und drüber alt waren, das verheissene Land nicht betreten sollen, hat offenbar ihren Grund darin, dass diese im Alter vollkommen zurechnungsfähiger Mündigkeit Zeugen aller Grossthaten Gottes in Aegypten und in der Wüste gewesen, und ihr Unglaube daher um so strafbarer erscheint. — Bei der Mustrung im letzten Jahre der Wüstenwandrung ergiebt sich auch nach Num. 26, 64, dass ausser Kaleb und Josua bereits alle zu dieser Generation Gehörigen dahingestorben sind. Die ausschliessliche Richtigkeit dieses Resultates ist indess beanstandet worden, weil die Söhne Aharon's, Eleasar und Itamar schon im Anfange des zweiten Jahres zu Priestern bestellt waren (Lev. 10, 6. 7 vgl. K. 8) und doch Eleasar wenigstens noch nach der Erobrung des hl. Landes das Hohepriesterthum bekleidete (Jos. 14, 1; 17, 4 f. etc.), — und ferner weil nach Jos. 24, 7 gar noch eine ganze Menge von Augenzeugen der Thaten Gottes in Aegypten am Leben gewesen zu sein scheinen. Allein die exceptionelle Stellung der

Söhne Aharons liesse sich, wenn eine solche wirklich stattgefunden hätte, vielleicht schon aus der Annahme erklären, dass überhaupt der Stamm Levi in jenes Verwerfungsurtheil Num. 14 nicht mit einbeschlossen gewesen. Seit der Bestimmung dieses Stammes für den Dienst am Heiligthum war derselbe der Gleichstellung mit den übrigen Stämmen enthoben, — Levi bildete nicht mehr einen Stamm gleich den zwölfen, und unter den zwölf Kundschaftern war auch, wie wir sahen, kein Repräsentant des Hauses Levi. Auch war Levi bei der Mustrung Num. 1 nicht mitzugezogen worden, und gerade diese Mustrung erscheint in Num. 14, 29 als maassgebend für die vom Verwerfungsurtheil Getroffenen, denn dort heisst es ausdrücklich: „Alle, die ihr gemustert seid nach eurer Zahl, von 20 Jahren und darüber.“ Dieser objectiven Ausnahmsstellung entspricht auch wohl eine subjective. Denn es lässt sich annehmen, dass seit dem Vorfalle mit dem goldenen Kalbe, wo sich Levi durch seinen Eifer für Jehovah's Ehre so sehr hervorgethan hatte (§ 50, 8), dieser Stamm im Ganzen stets auf der Seite Jehovah's und Moseh's gestanden habe. — Doch haben wir gar nicht einmal nöthig, auf der Anerkennung dieser Bemerkungen zu bestehen. Die Sache lässt sich noch viel einfacher zurechtlegen. Das Dienstalter der Leviten sollte zwar nach Num. 4, 3. 23. 30. 47 vom 30. bis 50., oder nach Deut. 8, 32—36 vom 25. bis 50. Lebensjahre dauern; aber das Dienstalter der Priester wird im Pentateuch nirgends normirt (erst nach einer Bestimmung in 2 Chron. 31, 17 sollten sie nicht unter 20 Jahre alt sein). Es ist aber jedenfalls unberechtigt, das Dienstalter der Leiten ohne Weitres auch auf das der Priester zu übertragen. Für den Dienst der Leviten, denen alle schwere und körperlich anstrengende Arbeiten bei und an der Stiftshütte zugetheilt waren, musste das vollkommen ausgewachsene Mannesalter gefordert werden, für den ungleich leichtern Priesterdienst war dies nicht erforderlich. Eleasar kann also beim Empfang der Priesterweihe sehr wohl erst 20—22 Jahre, und beim Auszuge aus Aegypten noch nicht voll 20 Jahre alt gewesen sein. Für diese Annahme scheint auch Exod. 24, 1 zu sprechen, denn dort steigen nur Nadab und Abihu, nicht aber auch Eleasar und Itamar, die doch mit jenen sonst vollkommen gleichberechtigt und gleichgestellt waren, auf den hl. Berg.

Was die zweite Stelle Jos. 24, 7 betrifft, so ist diese vollends nichts beweisend. Um die Geltung dieser Stelle zu entkräften, würde vielleicht schon die Hinweisung auf den solidarischen Gattungscharakter des Volkes hinreichen; aber da im Verwerfungsurtheil Num. 14 ausdrücklich alle diejenigen ausgenommen werden, die beim Auszuge noch nicht zwanzig Jahre alt waren, und diese doch schon Augen zu sehen hatten, so konnten zu der Zeit, von der Jos. 24, 7 handelt, noch viele Augenzeugen der Wunder in Aegypten am Leben sein.

3. Dass die Jahre des unfreiwilligen Wüstenaufenthaltes nach der Zahl der Tage abgemessen werden, welche die Kundschafter im gelobten Lande zugebracht haben, kann nur Dem sonderbar oder spielend erscheinen, dem die Empfänglichkeit abgeht für die Erfassung und Würdigung der Geschichte des Reiches Gottes als einer bis ins Geringfügigste und Aeusserlichste planmässigen und sinnvollen Geschichte, und der es zudem vergisst, dass der Erzieher die Kinder auch als Kinder zu behandeln hat. Die orientalischen Völker des Alterthums und so auch das Volk Israel standen in solchen Dingen auf dem Standpunct kindlich-concreter Anschauung; sie sahen die Aeusserlichkeiten des Lebens mit ganz andern Augen an, als wir abstracten, modernen Abendländer, und legten den harmonischen oder disharmonischen Beziehungen derselben, eine Bedeutung und eine Wichtigkeit bei, für die wir keinen Sinn mehr haben. In unserm Falle ist aber die Beziehung der 40 Wüstenjahre auf jene 40 Kundschaftertage von mehr als einer Seite tief

bedeutsam und pädeutisch wichtig. Wie lebendig musste ihnen dadurch der Gegensatz des verscherzten Wohnens im gelobten Lande und des als Strafe auferlegten Wohnens in der Wüste vor Augen treten, — wie lebendig sich ihnen das Verhältniss von Ursache und Wirkung, von Sünde und Strafe, einprägen! Jedes Jahr, das von den 40 Strafjahren abgelebt und abgezählt wurde, war eine erneuerte, ernste Busspredigt, weil eine Erinnerung an die Ursache der Verwerfung.

§ 74. (Num. 14, 39—45; Deut. 1, 40—46.) — Die Verkündigung des Strafgerichtes macht einen tiefen Eindruck auf das Volk. Jetzt tritt ihnen erst die ganze Bedeutsamkeit dessen, was sie aus ungläubiger Zaghaftigkeit eingebüsst haben, recht lebendig vor die Seele: so nahe am Ziele und nun doch für immer ausgeschlossen von dem Besitz des verheissenen, köstlichen Landes, zurückgebannt in die dürre, trostlose Einöde für ihre ganze Lebenszeit, und nur die Aussicht auf ein Grab im Sande der Wüste! Jetzt möchten sie gerne ihren Fehltritt wieder gut machen, sie erklären sich deshalb bereit, hinaufzuziehen, und beharren bei diesem Entschlusse, obwohl Moseh sie ernstlichst davon abmahnt: „Es wird euch nicht gelingen! sagt er, ziehet nicht hinauf, denn Jehovah ist nicht unter euch“ [1]). Die Wolkensäule wich nicht und Moseh blieb zurück im Lager. Als sie aber dennoch hinaufzogen, kamen die Amalekiter und Amoriter [2]) vom Gebirge herab, und schlugen sie zurück bis Chormah [3]).

1. Im Unglauben an die Kraft der göttlichen Verheissung hatte Israel sich geweigert, den Kampf gegen die kriegerischen Völker Kanaans und ihre starken Festungen zu unternehmen; — im Unglauben an den Ernst des göttlichen Gerichtes, das deshalb über sie gekommen war, sind sie jetzt entschlossen, das Versäumte einzuholen, das Verscherzte wiederzugewinnen. Dort hatten sie zu wenig Vertrauen auf den Beistand Gottes, hier zu viel Vertrauen auf sich selbst; in beiden Fällen missachteten und verkannten sie die Wahrheit, dass an Gottes Segen Alles gelegen ist. Dort verachteten sie Gott, hier versuchten sie Gott. Sie sprachen zwar: Wir haben gesündigt, siehe hier sind wir! aber diese Sinnesändrung war keine Sinnesbesserung, ihre Reue keine Busse; der Grund des Herzens war derselbe geblieben, er hatte nur statt der einen gottwidrigen Seite ungläubiger Verzagtheit die andre trotziger Selbstüberhebung hervorgekehrt. „Das ist des alten Menschen Oberflächlichkeit, der wenn er auf seine Sünde geführt wird, anstatt sich in diese zu vertiefen und sie in ihrem unheimlichen Grunde zu erfassen, sie für eine zufällige Erscheinung ansieht, und daher obgleich in demselben Zustande verharrend, seine Sünde sofort zu bessern unternimmt“ (M. Baumg.).

2. Die Kritik hat auch hier wieder dem Pentateuch einen Widerspruch aufgebürdet: „Deut. 1, 44 sind Amoriter genannt, wo Num. 14, 45 Amalekiter.“ Allein man braucht bloss das Dolose dieser Anführung aufzudecken, um die Nichtigkeit des Angriffs ins Licht zu stellen. In Num. 14 werden nämlich Amalekiter und Kanaaniter genannt, in Deut. 1 nur Amoriter. Die Amoriter bildeten aber bekanntlich den mächtigsten Stamm der Kanaaniter, weshalb im alten Test. die beiden Namen unzähligemal promiscue gebraucht werden. Die ganze Differenz reducirt sich also darauf, dass die geschichtliche genaue Stelle neben den Amoritern oder Kanaanitern noch Amalekiter nennt, während

die Stelle des Deut. nur die ungleich wichtigern Amoriter (= Kanaaniter) nennt. Vgl. Hengstenberg Beitr. III, 421 ff., Ranke II, 332.

3. Ueber Chormah vgl. § 63, 1; 64, 3 und besonders § 82, 2.

§ 75. (Num. 15.) — Das Verwerfungsurtheil über die gegenwärtige Generation des Volkes ist ausgesprochen, aber der Bund ist nicht aufgelöst, seine Geschichte nicht abgebrochen. Denn wenn die Geschichte auch in dieser Generation fortschrittslos auf demselben Puncte stehen bleiben soll, so ist doch der heranwachsenden Generation der Fortschritt, den sie zunächst zu machen hat, nämlich die Besitznahme des verheissenen Landes zugesichert. — Dass das Gericht der Verwerfung, welches der gegenwärtigen Generation gilt, ein unwiderrufliches ist, hat sich in dem misslungenen Versuche, dennoch in das Land einzudringen, gezeigt. Aber auch die damit verbundene Verheissung, welche der zukünftigen Generation gilt, bleibt nicht ohne göttliche Bürgschaft, ja selbst der verworfenen Generation wird es bezeugt, dass ihre Verwerfung nur eine beschränkte, keine absolute ist, nämlich dass sie sich bloss auf die Ausschliessung von dem Besitz des verheissenen Landes bezieht, welches sie selbst verworfen haben. Beides ist darin ausgesprochen, dass unmittelbar nach der Verkündigung des Gerichtes die ergänzende Gesetzgebung ihren Fortgang nimmt, gleich als wäre durch das Vorgefallene keine weitre Störung eingetreten [1]). Und wie Jehovah durch die Fortsetzung der Gesetzgebung bezeugt, dass sein Verhältniss zum Volke an sich noch dasselbe ist, wie vordem, so bezeugt auch ein Vorfall, der gerade jetzt sich ereignet [2]), dass Er nicht gesonnen ist, von der Strenge seiner Fordrungen an das Volk während des suspendirten Fortschrittes der Geschichte, etwas abzulassen, und dass das Volk diese Verpflichtung erkennt und anerkennt.

1. Schon dass Jehovah fortfährt, Gesetze zu geben, bezeugt, dass die Verwerfung keine absolute ist. Noch klarer tritt dies hervor, wenn wir auf Form und Inhalt der jetzt sich kund gebenden Gesetze achten. Ihre beiden Hauptgruppen sind eingeleitet durch die Worte (Vs. 2): „So ihr in das Land eurer Wohnsitze kommt, welches Ich euch gebe", und (Vs. 18): „Wenn ihr in das Land kommt, wohin Ich euch führe, so sollt ihr u. s. w." Auch dass diese Gesetze den Opfercultus betreffen, ist bedeutsam; der theokratische Cultus ist so fern davon, durch das Gericht der Verwerfung aufgehoben zu sein, dass er vielmehr jetzt noch Erweitrungen und Ergänzungen erhält. Die dritte Gruppe (Vs. 37 ff.) dagegen enthält Anordnungen, welche nicht erst nach der Besitznahme des Landes, sondern jetzt gleich schon in Kraft treten können und sollen; jeder Israelit soll nämlich Quasten oder Troddeln an seinem Kleide tragen, als deren Zweck angegeben wird, ihn an seine Verpflichtung zu den göttlichen Geboten zu erinnern. Die Troddeln mit ihren vielen blauen Fäden, aus einheitlichem Knoten hervorgehend, und von ihm als Einheit zusammengehalten, gelten nämlich als Symbol des ein-

heitlichen und doch vielfach gegliederten göttlichen Gesetzes. Bedeutungsvoll schliesst diese Gruppe mit den eindringlichen Worten: „Ich bin Jehovah, euer Gott, der euch ausgeführet hat aus Aegypten, um euer Gott zu sein, Ich bin Jehovah, euer Gott.“

2. Das erwähnte Ereigniss ist die Steinigung des Sabbatschänders. Ein israelitischer Mann wurde am Sabbat Holz lesend gefunden. Diejenigen, welche ihn bei dieser Arbeit gesehen hatten, verklagten ihn vor Moseh, der von Jehovah den Befehl erhielt, den Schuldigen von der ganzen Gemeinde steinigen zu lassen. — Vorfall und Bestrafung sind analog der Geschichte des Gotteslästrers (§ 56).

Empörung der Rotte Korach, und Bestätigung des aharonitischen Priesterthums.

§ 76. (Num. 16.) — Noch während des Aufenthaltes zu Kadesch[1]) brach eine neue Empörung aus. Der Levite Korach, aus dem Geschlechte der Kehatiter, verbündete sich mit den Rubeniten Datan, Abiram und On, um die bestehende Ordnung der Dinge umzustürzen. Unter dem Vorwande, dass die ganze Gemeinde Jehovah's heilig sei und somit Moseh und Aharon kein Recht hätten, sich über sie zu erheben, wollen sie eine neue Verfassung herstellen, bei welcher die angeblich durch Moseh's Herrschsucht unterdrückten Rechte des Volkes wieder zur Geltung gelangen sollen. Vorzugsweise war es wohl darauf abgesehen, Korach an die Spitze eines aus den verschiedenen Stämmen durch Volksstimme erwählten Priesterthums zu stellen, daneben auch wohl den Stamm Ruben in die verlorenen Naturrechte der Erstgeburt wieder einzusetzen. Schon ist es den Empörern gelungen, 250 der angesehensten Männer aus der Gemeinde für ihre Absichten zu gewinnen. Moseh fordert die Verschwornen auf, sich am folgenden Tage mit Rauchpfannen beim Heiligthum einzufinden, um dort das von ihnen in Anspruch genommene allgemeine Priesterthum durch die specifisch priesterliche Function des Räucherns zu bewähren; Jehovah möge dann selbst entscheiden, wer Ihm fortan mit priesterlicher Vollmacht nahen solle. Vergebens hält er Korach und den Leviten seiner Partei ihre Bevorzugung, ihre Undankbarkeit, ihre um so grössere Strafbarkeit vor. Datan und Abiram vollends, die er zu sich bescheidet, verweigern ihm den Gehorsam und senden ihm, statt selbst zu kommen, schnöde Antworten und freche Beschuldigungen. „Ist es nicht genug, sagen sie, dass du uns herausgeführt hast aus dem Lande, darinnen Milch und Honig fliesst, um uns zu tödten in der Wüste, dass du dich auch noch zum Herrscher aufwirfst über uns? Wie schön hast du uns in ein Land gebracht, darinnen Milch und Honig fliesset und hast uns fruchtbare Aecker und Weinberge gegeben zum Eigenthum!“

Der Tag der Entscheidung erschien. Korach kam mit seinem An-

hange zur Stiftshütte, um zu räuchern. Auch die ganze Gemeinde, die schon für ihn Partei zu nehmen beginnt, versammelt sich. Da erschien die Herrlichkeit Jehovah's vor aller Augen, aber Moseh's und Aharon's Fürbitte bewirkte es, dass Zorn und Gericht nur die Verführer und die hartnäckigen Empörer trifft. Der Warnung Moseh's Folge leistend, weicht die Gemeinde von den Zelten Korach's, Datan's und Abiram's. „Daran soHt ihr erkennen, sagt er, ob Jehovah mich gesandt hat: Sterben diese, wie alle Menschen sterben, so hat Jehovah mich nicht gesandt. Schafft aber Jehovah ein Wunder, dass die Erde ihren Mund aufthut und sie lebendig verschlinget mit Allem, was ihnen angehört, so werdet ihr erkennen, dass sie nicht mich, sondern Jehovah verworfen haben.“ Und kaum hat er geredet, so gehen auch seine Worte schon in Erfüllung. Die Erde verschlang die Rädelsführer mit Haus und Hof[2]), und gleichzeitig fuhr Feuer aus von Jehovah und verzehrte die 250 Mann, welche im Heiligthum Rauchopfer darzubringen sich unterfangen hatten[3]). Zum warnenden Denkzeichen für die künftigen Geschlechter wurde der (Brandopfer-) Altar mit den zu Blech geschlagenen, kupfernen Rauchpfannen der Frevler überzogen.

1. Dass diese Ereignisse noch zu Kadesch vorfielen, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten, nicht nur, weil keines Aufbruchs vorher erwähnt ist, sondern noch mehr, weil der ganze Charakter der Erzählung darauf führt. Unverkennbar liegt es nämlich in dem Plane des Erzählers, nichts von allen Ereignissen der 37 Jahre zwischen dem erst- und zweitmaligen Kadeschaufenthalte zu berichten. Als die Gemeinde in Kadesch angekommen war, stand sie an der Pforte des verheissenen Landes und war somit am Ziele ihrer Wanderschaft; und als sie 37 Jahre später wiederum zu Kadesch sich versammelt hat, ist sie und ihre Geschichte um keinen Schritt weiter gekommen. Zwischen Kadesch und Kadesch giebt es daher keine Geschichte für die Anschauung des Erzählers. (Vgl. § 79.) — Allerdings hatte Jehovah in Num. 14, 25 geboten: „Morgen wendet euch und ziehet in die Wüste nach dem Schilfmeer!“ Aber sie hatten diesem Befehl eben nicht Folge geleistet, sondern vielmehr eigenwillig einen Angriff auf das ihnen nun versagte Land gemacht (Num. 14, 40 ff.). Zudem erfahren wir aus Deut. 1, 46 ausdrücklich, dass sie diesmal lange Zeit zu Kadesch blieben.

2. Zur Veranschaulichung der Vorgänge ist es nicht unwesentlich, sich daran zu erinnern, dass das Geschlecht der Kehatiter, dem Korach angehörte, vor dem Eingange der Stiftshütte seinen Platz im Lager hatte, und dass die Zelte des Stammes Ruben, dem die übrigen Rädelsführer angehörten, unmittelbar auf die der Kehatiter folgten. So können die Zelte Korach's des Leviten, und der Rubeniten Datan und Abiram nahe bei einander und beide nicht allzufern vom Heiligthum gestanden haben. — Des dritten Rubeniten On wird nicht weiter gedacht; vielleicht lässt sich daraus schliessen, dass er sich noch bei Zeiten eines Bessern besonnen habe und so gerettet wurde. — In Num. 26, 11 wird uns ausdrücklich gesagt, dass die Söhne Korach's nicht mit betroffen wurden von dem Gerichte, das über ihren Vater erging. Ihre Nachkommen (zu denen auch Samuel und dessen Enkel der Sänger Heman gehörten, werden 1 Chron. 7 (6), 22—28

aufgeführt. Diese Verschonung kann nach Vs. 27 in unserm Berichte nicht als unerklärlich angesehen werden.

3. Stähelin (Krit. Untersss. üb. d. Pent. Berl. 1843 S. 33 ff.) hat die Entdeckung gemacht, dass der Ergänzer in unserm Kapitel zwei verschiedene Sagen ungeschickt genug mit einander verschmolzen habe. Die Grundschrift habe nur über den Aufstand der Korachiten berichtet; der Ergänzer aber, der auch noch von einem Aufstande der Rubeniten Kunde erhalten, habe Beides mit einander confundirt. Stähelin thut sich nicht wenig darauf zu gut, dass es ihm „gelungen sei, die ursprüngliche Erzählung wiederherzustellen", und meint, dass sich so „auch recht gut die Widersprüche erklären, die wir in unsrer Erzählung treffen: Vs. 19 nämlich sei Korach mit Rauchwerk beim heiligen Zelte, und doch erscheine er gleichzeitig Vs. 27 in seiner Wohnung wie die andren Meutrer, die nach Vs. 12 gar nicht zu Moseh kommen wollten, und werde von der Erde verschlungen, während er nach Vs. 35. 39. 40 vom Feuer verzehrt worden sei". Ob die „Grundschrift" bloss von Korach's Aufstande und nicht auch von der Betheiligung Datans und Abirams an demselben berichtet habe, lassen wir dahin gestellt sein. Aber dass der „Ergänzer" durch seine „Ergänzungen" Widersprüche in den Bericht gebracht habe, deren Entdeckung ein günstiges Geschick unserm Kritiker vorbehalten habe, stellen wir sehr entschieden in Abrede. Denn es steht nicht in Vs. 19, dass Korach mit Rauchwerk beim heiligen Zelte war; — es ist ferner nicht wahr, dass er gleichzeitig nach Vs. 27 in seiner Wohnung war; — und es ist ebenso wenig wahr, dass er nach Vs. 32 von der Erde verschlungen und dagegen nach Vs. 35 vom Feuer verzehrt worden sei. Bei Vs. 35 ist Korach gar nicht genannt; es wird dort nur gesagt, dass die 250 Mann, welche räucherten, vom Feuer verzehrt worden seien; bei Vs. 27 wird nur der Wohnung Korach's erwähnt, nicht aber gesagt, dass er selbst in seiner Wohnung gewesen sei, vielmehr scheint dies deutlich genug durch das Folgende ausgeschlossen zu sein. Korach ist wohl zu unterscheiden von den 250 Männern, die seinen Anhang bildeten; nur die Letztern kamen mit Rauchpfannen zum Heiligthum. Er selbst ist die Seele des ganzen Aufruhrs, und daher allenthalben gegenwärtig, wo ein entscheidendes Eingreifen zu erwarten steht. Als Moseh und Aharon zur Stiftshütte kommen, ist er da und regt die ganze Gemeinde gegen sie auf (Vs. 19). Als Moseh darauf (Vs. 25) von der Stiftshütte weg zu den Zelten Korach's, Datan's und Abiram's geht, wird Korach sicherlich ihm dorthin gefolgt sein, und da er am wenigsten der Auffordrung Moseh's an die Gemeinde, aus der Nähe dieser Zelte zu weichen, gefolgt sein wird, so müssen wir annehmen, dass er in die Katastrophe, die sich dort entfaltet, mit verwickelt worden sei. Diese Annahme wird auch ausdrücklich durch Num. 26, 10 (eine Stelle, die Stähelin gar nicht einmal angezogen hat) bestätigt. — Und wie ist es möglich, so kühn in den Tag hinein zu behaupten, dass Vs. 19 und Vs. 27 gleichzeitig sei, da Vs. 25 dazwischen steht!

§ 77. (Num. 17.) — Mit Schrecken und Entsetzen hatte das Gericht über die Empörer das zuschauende Volk erfüllt; — aber Schrecken und Entsetzen über die Sünde, die also gestraft werden musste, hatte es bei demselben nicht bewirkt. So erklärt es sich, dass bald Unzufriedenheit und Murren über diesen Schlag, der die Gemeinde getroffen hatte, in den Herzen Raum gewinnen konnte. Moseh und Aharon sollen nun allein Schuld daran sein. „Ihr habt das Volk Jehovah's getödtet!" heisst es. Schon erhebt sich das Volk zu einem neuen und allgemeinen

Aufstande; Moseh und Aharon flüchten zum Heiligthum. Wiederum erscheint Verderben drohend die Herrlichkeit Jehovah's. „Hebet euch aus dieser Gemeinde, spricht Jehovah zu Moseh, Ich will sie plötzlich vertilgen!“ Und alsobald bricht die Plage an. Moseh treibt Aharon, eiligst zu thun, was seines Amtes ist. Mitten unter die Gemeinde, zwischen die Todten und Lebendigen, tritt Aharon und versöhnt räuchernd die Gemeinde. Da wird der Plage gewehrt; aber schon hatte sie 14,700 Mann hinweggerafft. —

Das rechte Priesterthum hat sich hier sowohl in der Treue wie in der Kraft seines Amtes bewährt. Das widergöttlich angemaasste Priesterthum der Rotte Korach's hatte durch sein Räuchern Tod und Verderben auf sich selbst herabbeschworen; Aharon's gottgeordnetes Priesterthum wehrt dagegen durch sein Räuchern Tod und Verderben von der Gemeinde ab und hemmt das wohlverdiente Gericht, das über sie hereingebrochen war. Aber noch ein Uebriges will Jehovah thun, um die Echtheit des Priesterthums, das Er erwählt hat, auch für die künftigen Geschlechter zu bezeugen. Wie die Rauchpfannen der Rotte Korach, mit denen der Brandopferaltar im Vorhofe bekleidet wurde, ein negatives Zeugniss für die Legitimität des aharonitischen Priesterthums sind, so soll auch noch ein positives, bleibendes Zeugniss für dieselbe im Heiligthum niedergelegt werden. Zu diesem Behufe liefert jeder der zwölf Stämme einen Stab von Mandelholz, bezeichnet mit dem Namen des Fürsten dieses Stammes [1]). Diese werden ins Allerheiligste vor die Bundeslade gelegt, damit Jehovah durch ein Wunder an denselben bezeuge, welchen der zwölf Stämme Er zum Priesterthum berufen und begaben wolle. Als nun am folgenden Tage die Stäbe wieder herausgeholt wurden, siehe da hatte der Stab des Stammes Levi, der mit dem Namen Aharons bezeichnet war, Sprossen getrieben, Blüthen entfaltet und Früchte gereift; die übrigen eilf Stäbe aber waren dürre geblieben wie zuvor [2]). Aharons Stab wird nun ins Allerheiligste zurückgebracht, um dort vor der Bundeslade zum beständigen Gedächtniss dieser Ereignisse aufbewahrt zu werden [3]).

Nach dieser Begebenheit wird nun die ergänzende Gesetzgebung noch weiter fortgesetzt (Num. 18. 19); und zwar knüpft sich sehr passend an diese Erneuerung und Bestätigung des schon früher erwählten Priesterthums zunächst eine Gruppe von Gesetzen über die Rechte und Pflichten dieses Priesterthums an (K. 18). Die dann folgende Gruppe mit Gesetzen über die Reinigung der durch Todtenberührung Verunreinigten (K. 19) steht ebenfalls in unmittelbarer Beziehung zu den letzten Ereignissen. Die Plage, welche mehr als 14,000 Personen mit schnellem Tode dahingerafft hatte, war nämlich auch einem grossen Theile der Lebenden ein

unvermeidlicher Anlass zur Verunreinigung durch Berührung mit den Leichen geworden.

1. Es ist öfter (vgl. Buddei hist. eccl. V. T. I p. 508 sq. Ed. IV) gefragt worden, ob denn 12 oder 13 Stäbe ins Allerheiligste gelegt worden seien. Zwar werden ausdrücklich und wiederholt zwölf Stäbe genannt, aber in einem Zusammenhang, der das Verständniss offen zu lassen scheint, dass der Stab Aharons nicht unter den zwölfen mitgezählt sei. Wir müssen aber die Zulässigkeit dieses Verständnisses in Zweifel ziehen, denn die Worte (Vs. 6 [21]): „Zwölf Stäbe, und der Stab Aharons war unter ihnen" werden doch gewiss besser so verstanden, dass der Stab Aharons eben der zwölfte bei den übrigen eilfen war. Man würde gewiss nie die Worte der Urkunde auf dreizehn Stäbe gedeutet haben, wenn nicht die bestehende Theilung des Stammes Josef in zwei Stämme (Efraim und Manasseh) darauf gebracht hätte. Allein dieser Gesichtspunct ist ein irriger. Die Zählung Levi's als eines mitzurechnenden Stammes einerseits, und die Gliederung Josefs in zwei Stämme andrerseits schliessen einander aus; — wo Levi als gleichgestellter Stamm mitgezählt wird, da gilt Josef nur als Ein Stamm; das forderte die Bedeutsamkeit der unter allen Umständen festgehaltenen Zwölfzahl.

2. Dass das Wunder des grünenden und blühenden Stabes ein σημεῖον war, d. h. ein Wunder, welches symbolisch an sich selbst darstellt, was es bezeugen und bewahrheiten soll, versteht sich von selbst. Der Stab, von der Wurzel des Baumes abgeschnitten, alles Zuflusses neuer Lebenssäfte aus seiner natürlichen Lebensquelle beraubt, kann auf natürlichem Wege nicht mehr blühen und Früchte tragen. Aber dennoch wird er durch einen ausserordentlichen und übernatürlichen Zufluss von Lebenssäften dazu befähigt. Dadurch ist das Wesen und die Stellung des Priesterthums in Israel deutlich und ausdrucksvoll abgebildet, — sowohl des Priesterthums, zu welchem das ganze Volk berufen war (§ 46), zu dem es aber selbst sich noch nicht befähigt erklärt hatte (§ 47, 1), als auch des speciellen (levitischen) Priesterthums, welches an die Stelle jenes noch nicht zur Verwirklichung gelangten allgemeinen Priesterthums getreten ist. Was an dem priesterlichen Stabe geschah, dazu war auch Israel bestimmt gewesen und ist dazu bestimmt geblieben. Israel ist seinem Naturgrunde nach ein Volk wie die übrigen Völker, mit dem ganzen Menschengeschlechte durch die Allgemeinheit der Sünde losgerissen von dem ewigen Quell des Lebens, entwurzelt aus dem Boden, in welchem allein ein wahres, blüthen- und fruchtreiches Volksleben gedeihen kann; — aber aus dem Heilsrathe Gottes, der es erwählt hat aus allen Völkern zum heiligen Volke und zu einem Königreiche von Priestern, aus der erziehenden Offenbarung, unter deren Fittigen es heranwächst, strömen ihm neue, übernatürliche Lebenssäfte zu, in deren Kraft es sprossen, blühen und Früchte tragen kann. Ebenso wie Israel zu den übrigen Völkern steht auch Aharons Familie zu den übrigen Familien Israels, die Priesterlichkeit Aharons zur Unpriesterlichkeit des priesterlichen Volkes. Denn Aharon und seine Söhne sind von Natur ebenso unfähig zum rechten Priesterthum, wie das übrige Volk, aber aus dem Berufe und der Wahl Jehovah's strömen ihnen die Lebenssäfte zu, die sie dazu befähigen. Wie Israel im Vollgenusse der göttlichen Offenbarung das blühende Volk unter den übrigen verdorrten Völkern ist (wenigstens sein soll und kann), — so ist Aharons Familie ebenfalls die blühende unter den übrigen, beziehungsweise ebenfalls verdorrten Familien, nicht durch eigene Tüchtigkeit, sondern durch die Gnade und den Beruf Jehovah's. — Sinnvoll und bedeutsam ist es auch, dass die Stäbe Mandelstäbe waren, wozu die geistvollen Bemerkungen von W. Neumann (Jeremias v. Anathoth. Lpz. 1854

I, 134 ff.) zu vergleichen sind. „שָׁקֵד ist der Mandelbaum als der wache (Esr. 8, 29; Spr. 8, 34; Jes. 29, 20), schon im Jänner blühende und im März bereits reife Früchte tragende Baum (Plin. H. nat. 46, 25), der schon wacht, während die übrige Natur noch im Todesschlaf versenkt daliegt und ihr das göttliche „Erwache“ zuzurufen scheint.“

3. Dass der Stab Aharons, der als ein blühender und grünender ins Allerheiligste zurückgebracht wurde, um dort zum Gedächtniss der Erwählung Jehovah's aufbewahrt zu werden, auch fortan durch continuirliche Wunderwirkung grünend und blühend geblieben sei, wird nirgends gesagt, und wir sind nicht berechtigt, Wunder in der Schrift zu finden, wo sie selbst uns nicht ausdrücklich dazu berechtigt und verpflichtet.

Die Zeit des 37jährigen Bannes.

§ 78. (Num. 33, 19—36.) — Zu Kadesch verliessen wir gegen Ende des zweiten Jahres die Israeliten und zu Kadesch finden wir sie (Num. 20, 1) im ersten Monate des 40. Jahres wieder. Da die Station Ritmah im Stationenkatalog (Num. 33) mit Kadesch geographisch zusammenfällt (vgl. § 67), so liegen zwischen Kadesch und Kadesch die dort (Num. 33, 19—36) namhaft gemachten 17 Stationen; — und da diese 17 Stationen, deren letzte Ezeongeber, am Nordende des älanitischen Meerbusens, ist, ein Durchstreifen der Wüste von Norden nach Süden bezeichnen, so werden wir auf dem Rückwege von Ezeongeber bis nach Kadesch, obwohl der Katalog hier keine Stationen namhaft macht (bei der Fortdauer derselben Verhältnisse und Interessen) doch ungefähr dieselbe Zahl und auch wohl meist dieselben Oertlichkeiten als Zwischenstationen anzunehmen, und uns das Schweigen des Katalogs daraus zu erklären haben, dass es im Plane des Verfassers lag, die schon einmal genannten Stationen nicht zum zweitenmale wieder zu nennen. Wir hätten also für diese 37 Jahre des Umherirrens in der Wüste eine Zahl von Stationen, die ungefähr mit der Zahl der Jahre übereinstimmt, und die Dauer des Aufenthaltes an einer jeden Station würde durchschnittlich etwa Jahresfrist umfassen. Vergegenwärtigen wir uns nun die Bedürfnisse und Zustände des Volkes in der Zeit dieses 37jährigen Bannes, der auf ihm lastete, so muss es uns bald einleuchten, dass es rein unmöglich war, auch während dieser Zeit den engen Zusammenschluss der ganzen Gemeinde aufrecht zu erhalten, — in einer Wüste, deren durchschnittliche Oede und Unfruchtbarkeit nur stellenweise durch bewässerte und bewachsene Oasen unterbrochen war, und die nirgends eine so ausgedehnte Strecke fruchtbaren Weidelandes darbot, um die Bedürfnisse der ganzen Gemeinde und ihrer Heerden auf so viele Jahre befriedigen zu können. Wir sind also zu der Annahme genöthigt (die sich uns übrigens auch durch manche Andeutungen im biblischen Texte bestätigt), dass die Gemeinde sich bald

nach dem Verwerfungsurtheile über die ganze Wüste in kleinern oder grösseren Haufen zerstreut und in den von ihr dargebotenen Oasen sich niedergelassen haben werde, bis Moseh's Ruf sie nach Ablauf der 37 Strafjahre wieder nach Kadesch versammelte. Die Stationen, welche der Katalog in Num. 33, 19—36 aufzählt, können dann natürlich nur als die Lagerungsplätze des Hauptquartieres, welches Moseh und das Heiligthum in seiner Mitte hatte, bezogen werden. Dass aber das Hauptquartier nicht an ein und derselben Stätte blieb, ist ja wohl sehr erklärlich. Sollte nämlich während dieser 37 Jahre nicht aller Zusammenhang und alle Gemeinschaft der zerstreuten Volkshaufen sowohl untereinander als mit Moseh und dem Heiligthum aufgelöst bleiben, so mussten Moseh und das Heiligthum sie aufsuchen. Wir werden demnach die Stationen, welche Num. 33, 19—36 aufzählt, unter den Gesichtspunct einer Rundreise, die Moseh mit der Stiftshütte durch die ganze Wüste machte, zu stellen haben.

1. Einfach registrirt werden mag hier die Meinung **Hitzig's** (Urgesch. und Mythologie der Philister S. 172 ff.), der zufolge der Aufenthalt Israels in der Wüste nur vier Jahre gedauert habe. Er bahnt sich zu diesem Resultate den Weg durch die Bemerkung, dass Vierzig eine runde Zahl sei, ferner dass die Dauer der 18 Stationen des Katalogs (Num. 33, 19—35), welche in der Geschichtserzählung übergangen sind, nach der Dauer der übrigen 25 Stationen verhältnissmässig berechnet werden müssten, wonach sie dann nicht weniger als ein, nicht mehr als zwei Jahre betragen haben könne. Da sie nun aber mit dem Jahresschlusse selber vor K. 20, 1 zu Ende gehe, so umfasse sie einmal dieses Jahr selbst und sodann den Rest des zweiten Jahres, welches man von Chazerot an noch vor sich hatte, mit nicht vollen 10 Monaten. So kämen im Ganzen vier Jahre heraus. Aus vier konnte im Munde der Volkssage aber leicht vierzig werden. Dass hier die Mythe „gewaltig" übertrieben habe, bestätige sich, wenn man bedenke, „dass jene Wüste, an Flächenraum obendrein unbeträchtlich (?!) und zum Theile schon besetzt, nicht den zehnten Theil der angegebenen Volksmenge ernähren konnte" (vgl. dagegen § 38, 3), „dass mithin der Trieb der Selbsterhaltung frühzeitig den Wunsch rege und es zu einer Nothwendigkeit machen musste, um jeden Preis aus der Wüste herauszukommen", — und dass die Riesen, „welche im zweiten Jahre des Zuges zu Hebron wohnten (Num. 13, 22), angeblich 45 Jahre später (Jos. 14, 7. 10) alle drei noch daselbst angetroffen werden (Jos. 15, 14; Richt. 1, 10)". Solche windige Argumente sind wahrlich einer Widerlegung nicht werth.

Noch toller hat indess **Göthe** (Westöstl. Divan, in der Duodezausg. v. J. 1840 Bd. IV. S. 263 ff.: „Israel in der Wüste") gewirthschaftet. Die Redaction des Pentateuchs sei eine „höchst traurige, verworrene, unbegreifliche", indem „sie sich recht absichtlich und kleinlich bemühe, das religiöse Ceremoniengepäck zu vervielfältigen". Der Zug durch die Wüste habe nicht volle zwei Jahre gedauert, die 18 Stationen in Num. 33, 19—35 seien rein ersonnen, um der aufgetischten Fabel von einem 40jährigen Wüstenaufenthalt doch irgend einen Schein zu geben. — Es wird dem Leser vielleicht nicht unlieb sein, hier eine kurze Uebersicht der Grundgedanken dieser merkwürdigen Abhandlung zu finden; eine Beurtheilung derselben wird er uns aber, hoffen wir, erlassen. — Moseh war also nach Göthe ein in sich gekehrter, verschlossener, wilder Charakter, ein unklarer,

höchst beschränkter, zum Denken unfähiger Kopf, an dem selbst eine so sorgfältige Erziehung, wie sie ihm am ägyptischen Hofe zu Theil wurde, ohne alle Wirkung spurlos vorüberging. Unter allen Verhältnissen blieb er, was er war, roh, kräftig, kurz gebunden, verschlossen, der Mittheilung unfähig, nicht zum Denken und Ueberlegen geboren, nicht im Stande, einen vernünftigen Plan zu entwerfen, ungeschickt zu jeder Unterhandlung u. s. w. Als Pharao Moseh's Gesuch um Entlassung des Volkes abgewiesen hat, zufällige Landplagen aber dessen Unternehmen begünstigen, da kennt er und sein Volk keine weitern Pflichten. „Unter dem Schein eines allgemeinen Festes lockt man Gold- und Silbergeschirre den Nachbarn ab, und in dem Augenblicke, da der Aegypter den Israeliten mit harmlosen Gastmalen beschäftigt glaubt, wird eine umgekehrte sicilianische Vesper unternommen. Der Fremde ermordet den Einheimischen, der Gast den Wirth, und geleitet durch eine grausame Politik, erschlägt man nur den Erstgebornen, um in einem Lande, wo die Erstgeburt so viele Rechte geniesst, den Eigennutz der Nachgebornen zu beschäftigen, und der augenblicklichen Rache durch eine eilige Flucht entgehen zu können. Der Kunstgriff gelingt, man stösst die Mörder aus, anstatt sie zu bestrafen. Nur spät versammelt der König ein Heer, aber seine Reiter und Sichelwagen streiten auf einem sumpfigen Boden einen ungleichen Kampf mit dem leichtbewaffneten Nachtrab.“ Unter den Bedrängnissen der Wüstenreise weiss Moseh dem missmuthigen Volke nirgends gründlich zu helfen. Er fühlt sich „zum Thun und Herrschen geboren, aber die Natur hat ihm zu solch gefährlichem Handwerke die Werkzeuge versagt“. Er bildet sich ein, dass er als Herrscher sich um alle Lappalien bekümmern müsse, „erst Jetro giebt ihm darüber Licht und hilft ihm das Volk organisiren und Unter-Obrigkeiten bestellen, worauf er freilich selbst hätte verfallen sollen“. Der einzig vernünftige Weg vom Sinai aus nach Palästina wäre derjenige gewesen, der im Osten des Edomiterlandes durch das cultivirte Land der Midianiter und Moabiter zum Jordan führt. Aber Moseh ist tölpelhaft genug, sich von dem klugen Midianiter zu dem unsinnigen Wege quer durch die Wüste bereden zu lassen. „Unglücklicherweise besass Moseh noch weniger Feldherrn- als Regententalente“. Daher weiss er sich bei dem Zwiespalt der Meinungen zu Kadesch wieder gar nicht zu helfen. Erst befiehlt er den Angriff, dann scheint auch ihm ein Angriff von dieser Seite gefährlich. Er erbittet nun freien Durchzug bei den Edomitern, aber die klügern Edomiter schlagen ihn rund ab. So muss der Zug umkehren, und doch endlich den Weg ziehen, den sein Führer bei nur einiger Ueberlegung freilich schon vom Sinai aus hätte einschlagen sollen. Hier geht nun auch Alles wohl von Statten. „Indessen war Mirjam verschieden, Aaron verschwunden, kurz nachdem sie sich gegen Mosen aufgelehnt hatten.“ Die Midianiter werden ausgerottet, das Ostjordanland erobert. Aber statt nun auf der Siegesbahn vorwärts zu eilen, wurden wieder auf hergebrachte Weise Gesetze gegeben und Anordnungen gemacht. „Unter diesen Verhandlungen verschwand Moses selbst, wie Aaron verschwunden war, und wir müssten uns sehr irren, wenn nicht Josua und Caleb, die seit einigen Jahren ertragene Regentschaft eines beschränkten Mannes zu endigen, und ihn so vielen Unglücklichen, die er vorausgeschickt, nachzusenden für gut befunden hätten, um der Sache ein Ende zu machen und mit Ernst sich in den Besitz des ganzen rechten Jordanufers und des darin gelegenen Landes zu setzen“. Für Alles, was der geschichtliche Bericht Thatsächliches berichtet, reichen zwei Jahre vollkommen aus. Dass aus diesen zwei Jahren aber in der Hand des confusen Redactors 40 Jahre geworden sind, erklärt sich aus der künstlichen Chronologie des alten Testaments. Die ganze Zeitrechnung musste sich gefallen lassen in bestimmte Kreise von je 49 Jahren (Jobelperioden) aufgelöst zu werden, und um diese

mystischen Epochen herauszubringen, mussten manche historische Zahlen verändert werden. „Und wo liessen sich 38 Jahre, die etwa in einem Cyclus fehlten, bequemer einschieben, als in jener Epoche, die so sehr im Dunkel lag.“ Zudem ist 40 eine runde, heilige Zahl, für die der Redactor gewiss eine besondre Vorliebe hatte. Um aber die eingeschobenen 38 Jahre nicht in der Luft schweben zu lassen, ersann er rein aus eigenen Mitteln eine ganze Reihe von Stationen, als deren letzte er Ezeongeber am Schilfmeer annahm, weil er Num. 14, 25 missdeutete („Morgen wendet euch und ziehet in die Wüste zum Schilfmeer hin“).

Die LXX verändern in Jos. 5, 6 nach dem vatic. Codex die vierzig Jahre in zwei und vierzig; offenbar weil sie die in Num. 14, 34 über Israel verhängten vierzig Strafjahre nicht vom Auszuge aus Aegypten, sondern vom Gericht zu Kadesch an beginnen lassen zu müssen glaubten.

2. Die zweimalige Lagerung zu Kadesch haben wir bereits oben (§ 67, 1) gegen Ewald erwiesen. — Wir sahen dort, dass Ewald von einer zweimaligen Ankunft des Lagers zu Kadesch nichts wissen will. Indessen bezieht doch auch er die im Katalog zwischen Ritmah (= Kadesch) und Kadesch genannten Oertlichkeiten auf die 37 Jahre des auf der Gemeinde lastenden Bannes; aber nach ihm bezeichnen diese 17 Stationen nur die Linie der südlichen Ausbreitung des sich zerstreuenden Volkes, während Moseh mit dem Heiligthum und einem kleinen Theile des Volkes fortwährend zu Kadesch gelagert geblieben sein soll. Diese Auffassung ist aber so verkehrt wie nur möglich. Nicht die in die Wüste sich zerstreuenden, nach Weideplätzen suchenden einzelnen Volkshaufen, sondern Moseh und das Heiligthum repräsentiren das die Wüste durchwandernde Israel, und die „solennen Ausdrücke des Aufbruches und Lagerns sind unzertrennlich vom Gedanken an Wolkensäule und Stiftshütte.“

Am Umsichtigsten hat Fries (in der oben vor § 60 angef. Abhandl. S. 52 ff.) alle hier in Betracht kommenden Momente erörtert. Er beginnt dort: „Es ist allerdings eine schwerfallende Vorstellung, dass Israel im letzten Jahre der Wandrung, wo seine Absicht war, von Osten her über den Jordan in Kanaan einzudringen, von Ezeongeber aus zuerst bis an die 37 Jahre früher verlassene Südgrenze Kanaans sollte hinaufgezogen sein, um alsdann nach dem Misslingen einer Verhandlung, welche von einem viel südlichern Puncte aus mit dem Edomiterkönige konnte gepflogen werden, abermals gen Süden in die Nähe von Ezeongeber zurückzuwandern und von dort an endlich den Weg zum Ostjordanlande zu betreten. Die Sache wird jedoch ihr Befremdliches verlieren, wenn sich zeigen lässt, 1) dass Israel nicht sowohl zweimal in vollem Heereszuge von Süden herauf nach Kadesch vorgerückt, als vielmehr von Kadesch in gewissem Sinne nie ganz weggekommen ist und während der 37 Jahre an diesem Orte den nördlichen Grenz- und Hauptpunct seiner Ausbreitung in der Wüste, gegenüber dem mittäglichen Grenzpunct am älanitischen Meere, behalten hat, und 2) dass es für Israel im grossen Zusammenhange seiner Führung von tiefer Bedeutung war, sich am Schlusse der von Gott verhängten Fluchperiode an demselben Orte der Katastrophe wieder zu finden.“

Indem wir uns die nähere Erörtrung dieses zweiten Grundes für § 81, 1 vorbehalten, können wir hier ergänzend noch hinzufügen, dass Israel bei der Beschlussnahme, durch das Land der Edomiter zu ziehen, keinen Grund haben konnte, an dem Gelingen der deshalb nöthigen Verhandlung zu zweifeln, und es sich von dem Brudervolke schwerlich im Voraus einer so unbrüderlichen Weigrung, wie der Erfolg mit sich brachte, gewärtigte. Nur wenn Israel von vornherein eine abschlägige Antwort auf seine bescheidene Bitte von den Edomitern hätte befürchten müssen, wäre es rathsam gewesen, lieber von

Ezeongeber aus die Verhandlungen anzuknüpfen, da im Weigrungsfalle von hier aus das Edomitergebiet ohne bedeutenden Umweg umgangen, oder der Durchzug durch dasselbe auf der Ostseite des Gebirges ohne Schwierigkeit erzwungen werden konnte, während von Kadesch aus eine Erzwingung des Durchzuges nicht möglich war und eine Umziehung des Edomitergebietes zu einem ungeheuren Umwege nöthigte. Glaubte sich Israel aber berechtigt, von den Edomitern eine gewährende Antwort auf seine Bitte zu erwarten, so musste gerade die Rücksicht auf die Edomiter sie bestimmen, lieber von Kadesch als von Ezeongeber aus den Durchzug durch deren Land in Anspruch zu nehmen, weil von dort aus die Durchzugslinie (von W. nach O.) viel kleiner war, als von Ezeongeber aus (von S. nach N.).

Dass einerseits Israel aber in gewissem Sinne von Kadesch gar nicht weggekommen, und andrerseits doch auch zweimal nach Kadesch gekommen sei, — diese beiden Sätze stehen durchaus nicht in unversöhnlichem Widerspruch. Sie finden ihre Vereinbarung darin, dass die Gesammtmasse des Volkes sich behufs Aufsuchung des Lebensunterhaltes in kleinere und grössere Haufen aufgelöst und in der Halbinsel zerstreut hat. Wenn ein bedeutender Theil des Volkes auch nach der Zerstreuung der Uebrigen zu Kadesch blieb, so ist gewissermaassen Kadesch der stehende Lager- und Sammelplatz der Gemeinde geblieben. Doch konnte andrerseits auch wieder, wie in Num. 33, 19—36, von wiederholtem Aufbruch und anderweitiger Lagerung die Rede sein, wenn das Hauptquartier mit Moseh an der Spitze und dem Heiligthum in seiner Mitte während der 37 Jahre eine Rundreise durch die Wüste machte, etwa in der Absicht, die allenthalben in der Wüste zerstreuten Abtheilungen des Volkes behufs ihrer geistlichen Pflege zu besuchen und bei jedem derselben eine Zeitlang zu weilen.

In dieser Auffassung finden alle einzelnen und zerstreuten Angaben des Pentateuchs Beleuchtung und Verständniss. Jetzt erklärt es sich, dass die geschichtliche Relation in Num. 13—20 nicht wie bei den bisherigen Stationen von einem förmlichen Aufbruch aus Kadesch berichtet, denn ein solcher fand in der bisherigen Weise auch wirklich gar nicht statt. — So erklärt sich auch die sonst seltsame Ausdrucksweise in Deut. 1, 46: „Und ihr bliebet zu Kadesch lange Zeit, die Zeit, die ihr bliebet“, so wie die unmittelbar sich anschliessende in Deut. 2, 1: „Da wandten wir uns und zogen in die Wüste zum Schilfmeer“. Denn der Wechsel des Subjectes scheint hier nicht bloss zufällig und bedeutungslos zu sein. In K. 1, 46 steht die zweite Person („Ihr“), weil nur ein Theil der Gemeinde die ganze Zeit über in Kadesch blieb, Moseh selbst aber mit der Stiftshütte nicht fortwährend daselbst blieb. — In K. 2, 1 wird die erste Person („Wir“) gebraucht, weil jetzt wiederum die ganze Gemeinde zu Kadesch versammelt ist und in ihrer Gesammtheit und definitiv aufbricht nach dem Schilfmeere zu, um das Gebirge Seir zu umziehen. — Ferner sind „Schluss und Anfang vor und nach jener Zwischenzeit wechselseitig durch den charakteristischen Ausdruck כָּל־הָעֵדָה auf einander bezogen (Num. 13, 27 und 20, 1)“. Dies ausdrückliche und sonst nicht stattfindende Hervorheben des Umstandes, dass die ganze Gemeinde zu dieser, wie zu jener Zeit in Kadesch beisammen gewesen sei, scheint die Annahme zu bedingen, dass in der Zwischenzeit eine Zerstreuung der Gemeinde stattgefunden habe. „Ebenso ist weiterhin auch Num. 20, 22, um das jetzige Kommen zum Berge Hor von jenem frühern, in Num. 33, 30 (Moserot = Hor vgl. § 67, 1) erwähnten zu unterscheiden und das völlige erst jetzt geschehende Wegziehen des ganzen Volkes von Kadesch zu berichten, derselbe Beisatz כל־העדה angewendet“. (Fries S. 53). — Endlich lässt sich auch nur durch diese Vorstellung, dass das Volk in der ganzen Wüste zerstreut, also nicht in ununterbrochener Verbindung mit Moseh und dem

Heiligthum war, Ezech. 20, 25. 26 erklären, wo die Schildrung des götzendienerischen Treibens auf keine andre Zeit, als auf diese 37 Jahre bezogen werden kann" (vgl. § 80, 2).

Wir schliessen diese Auseinandersetzung mit beifälliger Anführung der Worte des trefflichen Forschers, dessen gründliche Abhandlung uns die Lösung der schwierigen Kadeschfrage so vielfach und so wesentlich erleichtert hat (vgl. Fries S. 56): „Da Israel wusste, dass es ein Menschenalter hindurch in der Wüste zu verbleiben habe, so drängt sich der Gedanke auf, dass ein Volk von drei (? zwei) Millionen Menschen mit der Menge seiner Heerden, auf einem Flächenraume von etwa 50 Stunden Länge und 20 Stunden Breite sich nicht auf ein beständiges Reisen, sondern auf vorläufige Niederlassung müsse eingerichtet und innerhalb des angewiesenen Gebietes vertheilt, den Zeitpunct abgewartet haben, wo es zu entscheidender Wendung seines Geschickes wieder in Masse an Einem Orte sollte versammelt werden. Begreiflich aber ist es, dass in diesem Zeitpuncte, da doch Edoms Weigerung keineswegs zu vermuthen war, nicht der in Kadesch und den nördlichen Gegenden befindliche Theil des Volkes nach Ezeongeber, sondern die hier und in den südlichen Strecken Wohnenden vielmehr nach Kadesch, wo ohnedies, wie K. Ritter sagt, alle Wüstenwege zusammentreffen, sich begeben haben."

§ 79. Die Zeit des 37jährigen Bannes, die zwischen Kadesch und Kadesch liegt, ist von der expressen theokratischen Geschichtschreibung (Num. 13ff.) nicht in das Bereich ihrer Darstellung hineingezogen worden. Der Grund dieser Auslassung liegt schwerlich darin, dass in diesen 37 Jahren überhaupt nichts Denkwürdiges sich ereignet habe, was unter andern Umständen der Aufzeichnung vielleicht werth erachtet worden wäre; — auch nicht allein darin, dass die gegenwärtige Generation unter dem Banne der Verwerfung steht, denn die Verwerfung war keine absolute, sondern nur eine relative: auch die verworfene Generation war nicht vom Bunde mit Jehovah und seinen Heilsgütern, sondern nur vom Besitz des Landes ausgeschlossen. Wie wenig die Verwerfung der alleinige Grund jenes Schweigens war, ergiebt sich schon daraus, dass die Geschichte nicht unmittelbar nach der Verwerfung abbricht, sondern vielmehr noch eine Reihe von Begebenheiten, die sich nach dem Eintritt der Verwerfung ereignet haben, und ebenso mehrere Gruppen später emanirter Gesetze mittheilt. Auch ist die Verwerfungszeit noch nicht zu Ende, als im ersten Monate des 40. Jahres die ganze Gemeinde sich wieder zu Kadesch versammelt hat, und doch nimmt schon hier (Num. 20, 1) die Geschichte den Faden ihrer Berichterstattung wieder auf. Man sieht also, es müssen noch andre Gründe obgewaltet haben, welche das Schweigen und Reden der Urkunde bedingt haben. Für sie giebt es zwischen Kadesch und Kadesch keine Geschichte. Was aber noch (beim erstmaligen Aufenthalte), — oder was schon wieder (beim zweitmaligen Aufenthalte) zu Kadesch geschah, gehört nach ihrer Anschauung der Geschichte an. Forschen wir nach den Ursachen und Gründen dieser

auffallenden Begrenzung der Geschichte, die auf den ersten Blick eine sehr willkührliche und sonderbare zu sein scheint, so bieten sich uns zwei Gesichtspuncte dar, von denen aus sie erklärlich wird: Erstens (worauf schon oben bei § 76, 1 hingedeutet wurde) ist nur der Fortschritt, nicht aber der Stillstand (oder Rückschritt) in der Wüstenwandrung für die Urkunde Gegenstand der Geschichte. Der Weg vom Sinai nach Kadesch war Fortschritt; in Kadesch ist Israel an der Grenze Kanaans angelangt, — nur noch einen Schritt weiter, so steht sein Fuss auf dem heiligen Lande der Pilgrimschaft seiner Väter, das ihm selbst zum erblichen Eigenthum bestimmt ist. Während der 37 Jahre, über welche die Urkunde schweigt, kommt aber Israels Geschichte ihrem nächsten Ziele, der Einnahme des verheissenen Landes, um keinen Schritt näher; — sie steht vielmehr 37 Jahre lang stille. Anders verhielt es sich im 40. Jahre mit der Wandrung von Kadesch nach den Ebenen Moabs. Was in diesem Jahre geschieht, ist nicht Stillstand, sondern Fortschritt und steigende Annäherung zum vorgesteckten Ziele. Unter den ungünstigen Verhältnissen dieser Zeit ging der nächste Weg von Kadesch nach Kanaan um das Gebirge Seir herum, durch die Ebene Moabs über den Jordan; — selbst der geographische Rückschritt von Kadesch nach dem Schilfmeere ist ein historischer Fortschritt. — Zweitens, die 37 Jahre sind nicht nur Jahre des Stillstandes, der Detention, und darum geschichtslos, sondern auch Jahre der Zerstreuung. Der einheitliche Zusammenhang der Gemeinde ist aufgelöst, ihr Organismus zerfallen, ihre Glieder von einander isolirt. Israel hat, um seinen täglichen Lebensunterhalt gewinnen zu können, sich weit und breit hin in die Wüste zerstreuen müssen; hier hat sich die eine Sippschaft, dort eine andre niedergelassen. Aber nur das ganze Israel, der organische Zusammenschluss aller Bestandtheile des Volkes zu einem einheitlichen Ganzen, nur die ganze Gemeinde mit der Bundeslade und der Wolkensäule in ihrer Mitte, ist Gegenstand der Geschichte für die Urkunde, — nicht aber die zerstreuten, isolirten Bestandtheile derselben, nicht ihre auseinandergerissenen, vereinzelten Glieder.

§ 80. (Deut. 8, 2—6; Jos. 5, 4—9; Ezech. 20, 10—26; Amos 5, 25. 26.) — Aber wenn auch die expresse Geschichte über diese 37 Jahre schweigt, so finden wir doch anderwärts in der h. Schrift gelegentliche Andeutungen, durch welche einige bedeutsame Streiflichter auf das Dunkel dieses Zeitraumes fallen. Zunächst nimmt die Paränese des Deuteronomisten wiederholt (insonderheit Deut. 8) Rücksicht auf die Zustände jener Zeit; ausserdem werfen auch spätere Propheten einige lehrreiche

Rückblicke auf sie. Der Deuteronomist hält dem in den Ebenen Moabs angelangten Israel vor: „Gedenke des ganzen Weges, auf welchem euch Jehovah, dein Gott, geleitet diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu demüthigen, um dich zu versuchen, um dich zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote beobachten würdest oder nicht. Und so demüthigte er dich und liess dich hungern und speisete dich mit Man ... Deine Kleider veralteten nicht, und deine Füsse schwollen nicht diese vierzig Jahre[1]). So erkenne nun, dass so wie ein Mann seinen Sohn ziehet, Jehovah dich ziehet.“ Danach fallen die ganzen vierzig Jahre, mit Einschluss der 37 Detentionsjahre, unter ein und denselben Gesichtspunct der Erziehung und Versuchung, der Demüthigung und Gnadenerweisung, der natürlichen Noth und der übernatürlichen Durchhülfe. Und wir sehen auch hier wieder, dass wir nicht berechtigt sind, einen so scharfen und durchgreifend gegensätzlichen Unterschied zu machen, wie gewöhnlich geschieht, zwischen den 3 Fortschrittsjahren und den 37 Detentionsjahren. Jehovah blieb nach dem Verhängniss der Detention im Uebrigen Derselbe in seinem Verhältniss zum Volke wie vorher, und das Volk blieb in seinem Verhältniss zu Jehovah im Wesentlichen dasselbe, das leicht verzagte, leicht murrende, leicht sich empörende, aber auch immer wieder nach seinem Fall sich erhebende, nach seiner Verirrung bussfertige. Und der Prophet Jeremias konnte ebensowohl, die eine Seite des damaligen Volkscharakters hervorhebend, sagen (2, 2. 3): „So spricht Jehovah: Ich gedenke der Freundschaft deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, wie du mir nachzogest in die Wüste, in unbesäetes Land; heilig war Israel dem Jehovah, der Erstling seines Ertrages“, — als der Prophet Ezechiel, die Sache von der andern Seite fassend, sagen durfte: „Aber das Haus Israel war widerspenstig wider mich in der Wüste ... Da gedachte Ich, meinen Grimm über sie auszuschütten in der Wüste, sie zu vertilgen; aber Ich hielt meine Hand zurück und handelte um meines Namens willen, um ihn nicht zu entweihen vor den Augen der Völker, vor deren Augen Ich sie ausgeführet. Aber Ich erhob meine Hand in der Wüste, sie nicht zu bringen in das Land, das Ich ihnen gegeben, ... weil sie meine Rechte nicht thaten, meine Satzungen verachteten, und meine Sabbate entweiheten und ihre Augen den Götzen ihrer Väter nachgingen“. — So spricht der Prophet von allen 40 Jahren der Wüste, so gleicherweise von dem Geschlechte der Väter in der Wüste, wie von dem der Söhne[2]). — Dagegen bezieht sich das, was der Prophet Amos über israelitischen Gestirndienst sagt, nicht auf das Israel der Wüste. Allerdings aber scheint die bezügliche Stelle auszusagen, dass der durch das theokratische Gesetz

verordnete Opfercultus in der Wüste nicht nach seiner ganzen Ausdehnung — was ja auch unter den eigenthümlichen Verhältnissen des Wüstenlebens, insonderheit während der 37jährigen Zerstreuung, kaum ausführbar gewesen wäre, — beobachtet worden sei. Aber Amos macht Israel kein Verbrechen daraus; vielmehr will er darauf anfmerksam machen, wie trotz alle dem die Zeit des Wüstenaufenthaltes so reich wie keine andre an herrlichen Gnadenerweisungen Jehovah's gewesen sei [3]). — Dass die Beschneidung des in der Wüste gebornen Nachwuchses häufig versäumt worden sei, ergiebt sich aus Jos. 5, 4—9; und dass die jährliche Passahfeier unterblieb, versteht sich darnach von selbst [4]).

1. Als ein warnendes Beispiel, wie weit sich eine buchstäbelnde Exegese der h. Schrift verirren kann, steht die Geschichte der Auslegung von Deut. 8, 4; 29, 5 vgl. Neh. 9, 21 da. Eine ganze Reihe synagogaler und kirchlicher Ausleger trägt kein Bedenken, diese Aussprüche so zu verstehen, dass die Kleider und Schuhe mit der israelitischen Jugend zugleich mit ihrem Leibe gewachsen und die ganzen 40 Jahre über völlig unversehrt geblieben seien. So sagt schon Justinus Mart. dial. c. Tryph. c. 131: *ὧν καὶ οἱ ἱμάντες τῶν ὑποδημάτων οὐκ ἐῤῥάγησαν, οὐδὲ αὐτὰ τὰ ὑποδήματα ἐπαλαιώθη, οὐδὲ τὰ ἐνδύματα κατετρίβη, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν νεωτέρων συνηύξανε.* Noch bei A. Pfeiffer (dub. vexata p. 305) lautet die Decisio: „Insigni Dei miraculo vestes Israelitarum in deserto non modo non veterascebant, sed et unâ cum Israelitarum statura crescebant, ut successive parvulis, adultioribus viris quadrarent. Beifällig führt Pfeiffer dabei einen rabbinischen Ausspruch an: Abi et disce a cochlea, cum qua simul crescit concha seu testa ejus. Andre Rabbinen gesellen sogar den Israeliten in der Wüste die Engel Gottes als Schneider bei, indem sie Ezech. 16, 10—13 buchstäblich hieher ziehen. — Ohne die Sache in so unverständiger Weise auf die Spitze zu treiben, beharren doch Augustin, Chrysostomus, Theodoret, selbst Grotius und auch Deyling (De miraculosa vestium Israel. conservatione in deserto, in s. Obss. ss. II, 242ff.) bei der buchstäblichen Auffassung, dass durch Gottes Segen Kleider und Schuhe nicht verbraucht worden seien, so dass die herangewachsene Generation sie unversehrt der heranwachsenden habe übergeben können. So entgehen diese Ausleger durch die Annahme eines Einrückens wenigstens dem fatalen Mitwachsen der Kleider und Schuhe. — Als nun zuerst der „infelicissimus fabulae Praeadamiticae auctor" Is. Peyrerius es läugnete, Israelitarum vestimenta et calceamenta per XL annos miraculose fuisse conservata, und behauptete, totam narrationis Mosaicae rationem hanc fuisse: Judaeis nihil defuisse in deserto per XL annos, sed tantam omnium rerum copiam, inprimis lanae ex gregibus pecudum, quos alebant, panni, pellium, corii, suppetiisse illis, ut nulla materia defuerit, qua vestibus et calceis induerentur, — da konnte sich der sonst so besonnene Deyling noch mächtig über eine solche petulantia und impietas ereifern. Nichts desto weniger wurde aber doch die von Peyrerius vorgebrachte Meinung allmälig die herrschende. Sie findet sich z. B. bei Clericus, Buddeus, Lilienthal (IX, 260ff.), welcher Letztere aber noch für nöthig hält, ausser auf den Reichthum an Viehheerden, welche Wolle und Leder in Fülle lieferten, auch noch darauf hinzuweisen, 1) dass jeder Israelit beim Auszuge aus Aegypten gewiss mehrere Kleider und Schuhe besessen habe; dazu kämen dann noch, 2) dass sie von den Aegyptern Kleider gefordert und erhalten hätten, Ex. 3, 22; 12, 35, 3) dass sie ohne Zweifel auch wohl den im rothen

Meere ertrunkenen und ans Land geschwemmten (Ex. 14, 30) Aegyptern ihre Kleider ausgezogen hätten, wozu endlich noch 4) die Beute von den überwundenen Amalekitern kam, worunter nach Josephus eine Menge Kleider war.

2. Auch **Ezech. 20, 10—26** unterscheidet die beiden Generationen, die Väter und die Söhne, in der Wüste, — aber fast nur der Zeit nach, denn was er Vs. 10—17 von der Generation der Väter sagt, das wiederholt er in Vs. 18—26 fast wörtlich übereinstimmend von der Generation der Söhne. Dass in den Söhnen ein glaubensfrisches und glaubenskräftiges Geschlecht herangewachsen sei, das sich wesentlich von dem Geschlechte der Väter unterschieden habe, davon weiss der Prophet nichts. Aber auch der Pentateuch weiss nichts davon, denn auch nach dem Pentateuch war das Israel des vierzigsten Jahres, wie Num. 20, 2ff. und 21, 5 zeigt, im Allgemeinen noch dasselbe unzufriedene, murrende, Gott versuchende Geschlecht, wie das Israel des ersten und zweiten Jahres. —

Von besonderer Schwierigkeit ist aber das Verständniss der Worte unsres Propheten in **Vs. 23—26.** Während er über die Väter Vs. 15 bloss sagt: „Ich erhob (weil sie nicht in meinen Satzungen wandelten und meine Sabbate entweiheten, und ihr Herz den Götzen nachging) meine Hand über sie in der Wüste, sie nicht zu bringen in das Land, das ich ihnen gegeben, das von Milch und Honig fliesset," — spricht er in seiner Rede über die Söhne also: „Ich erhob über sie meine Hand in der Wüste, sie zu versprengen unter die Völker und sie zu zerstreuen in die Länder; — weil sie meine Rechte nicht thaten, und meine Satzungen verachteten und meine Sabbate entweiheten, und an den Götzen ihrer Väter ihre Augen hingen. — Und auch Ich gab ihnen Satzungen, die nicht gut, und Rechte, wodurch sie nicht leben (sollten); — und Ich verunreinigte sie durch ihre Gaben, indem sie alle Erstgeburt darbrachten, auf dass ich sie verstörete (sie grauen oder erstarren machte), auf dass sie erkenneten, dass Ich Jehovah."

Die meisten Ausleger verstehen Vs. 23 als eine weissagende Drohung der dereinstigen Zerstreuung aus dem gelobten Lande (im assyrischen und babylonischen Exil). Ich muss diese Deutung für eine unmögliche halten. Geht Vs. 15 mit seiner Drohung an die Väter unzweifelhaft auf die jetzt beginnende Detention vom Besitze des verheissenen Landes, so muss nothwendig Vs. 23 ebenfalls von der unmittelbar an die Gegenwart anknüpfenden Zukunft verstanden werden, also noch in den Jahren des Wüstenaufenthaltes sich erfüllt haben. Es wird dies vollends ausser Zweifel gesetzt, indem Jehovah sagt: „Ich erhob in der Wüste meine Hand über sie, sie zu zerstreuen etc." Diese Auffassung entspricht aber auch vollkommen der pentateuchischen Geschichte, die wie wir oben gezeigt haben, eine Zersplitterung der Gemeinde in eine Menge einzelner Volkshaufen und eine Zerstreuung derselben in die grosse Wüste voraussetzt. Auffallen kann es dabei allerdings, dass von einem „Zersprengen unter die Völker und einem Zerstreuen unter die Länder" die Rede ist, wodurch wir unwillkührlich an die assyrische und babylonische Gefangenschaft erinnert werden, für welche jedenfalls die Ausdrücke viel geeigneter sind, als für den Wüstenaufenthalt. Aber daran zu erinnern, war auch ohne Zweifel die Absicht des Propheten. Er will offenbar die 37jährige Zerstreuung in der Wüste als ein Vorbild der assyrischen und babylonischen Zerstreuung darstellen. Und in der That fallen beide unter ein und denselben Gesichtspunct: Hier wie dort Strafe für des Volkes Unglauben und Ungehorsam; — hier wie dort Detention von dem Lande der Verheissung; — hier wie dort Zersplitterung und Zerstreuung. Die Ausdrücke: „unter die Länder" und „unter die Völker" passen besser auf das assyrisch-

babylonische Exil, und sind von daher entnommen, aber der Prophet trägt sie, um die beiden Zeiten unverkennbar in Parallele zu einander zu stellen, auf die Zeit des Wüstenexils über. Und auch hier finden sie ja, wenn auch in etwas gezwungener Weise, eine passende Anwendung; — denn die grosse und ausgedehnte Wüste, bis in deren äusserste Enden das Volk sich zerstreute, war damals nicht ganz unbewohnt. Einzelne amalekitische, midianitische und vielleicht noch andere Völkerstämme nomadisirten in ihr, und ringsum war sie von den verschiedensten Völkern umgeben: Aegyptern, Philistern, Amalekitern, Amoritern, Edomitern, Midianitern.

Am Schwierigsten ist aber offenbar **Vs. 25. 26:** „Aber auch Ich gab ihnen Satzungen, die nicht gut, und Rechte, wodurch sie nicht leben (sollten); und verunreinigte sie durch ihre Opfergaben etc.“ Man vgl. darüber die Commentatoren und S. Deyling, De statutis non bonis in s. Obss. ss. II, 300 ff.; Vitringa, Obss. ss. I, 261 ff.; Hacspan, Notae philol. II, 837 ff.; Lilienthal, gute Sache III, § 111 — 119 u. v. A. — Schon die Manichäer benutzten diese Stelle, um dadurch ihre Verwerfung des alten Testamentes zu rechtfertigen. Man deutet die „nicht guten Satzungen“ 1) von Menschensatzungen, in welche Jehovah sie dahingegeben habe: Hominum commenta, magna errorum et superstitionum congeries, in quibus nulla lux, vita et salus, ceu sunt apud posteriores Judaeos Talmudicae constitutiones et similes nugae, in quibus obcoecati oberrent. So Hieronymus, Hacspan, Grotius, J. H. Michaelis, Maurer etc. Aber von dergleichen Bestrebungen findet sich vor dem Exil nicht die mindeste Spur. — 2) Von den Gesetzen, welche später die siegenden Feinde, in deren Hände Jehovah sie übergeben werde, ihnen vorschreiben würden; so D. Kimchi. — 3) Von den Strafbeschlüssen und -Drohungen, welche Mosch ihnen im Namen Gottes verkündigte, und die sofort an ihnen sich erfüllten; so Glassius, Lilienthal, Rosenmüller etc.; aber „longe aliud sunt minae, aliud statuta et jura.“ — 4) Vom Gesetze überhaupt, im Gegensatze zum Evangelium in dem Sinne wie Luc. 18, 19; so Ambrosius, Augustin etc. —, oder vom Ceremonialgesetze im Gegensatze zum Sittengesetze; so Marsham, Spencer etc. Nach Spencer wäre der Sinn der Rede: Israelitis, ab Aegypti servitute nuper liberatis, leges dedi, non servis, sed ingenuis dignas; utpote nativa sua bonitate commendatas et vitam sincere obtemperantibus allaturas. Cum autem leges illas, utpote novas, et moribus eorum dissonas, violarent et in cultum idolorum perpetuo ruerent, tandem leges alias posui, sua quidem natura non bonas, sed quae jugi loco forent, quo rigidae cervicis populi contumacia frangeretur, et omnis ad Aegypti mores redeundi libertas et occasio tolleretur. Beide Auffassungen sind aber auf das Entschiedenste abzuweisen. Der Prophet würde dabei nicht nur mit dem Pentateuche (vgl. Deut. 32, 47: Denn es ist nicht ein vergebliches Wort an euch, sondern es ist euer Leben), sondern auch mit sich selbst in dem grellsten Widerspruch stehen, vgl. Vs. 11. 13. 21, wo er die Satzungen und Rechte des mosaischen Gesetzes immer als solche beschreibt, welche der Mensch thun soll, dass er durch sie lebe. Hierbei bloss an das Sittengesetz denken zu wollen, wäre geradezu Unverstand, — von allem Andern abgesehen schon deshalb, weil jedesmal die Entweihung der Sabbate dabei namhaft gemacht wird. Ein nicht minder arges Missverständniss ist es, wenn man sich zur Begründung dieser Auffassung auf die vielen, die Verpflichtung zum Ceremonialgesetz bestreitenden Aussprüche des Apostels Paulus beruft. — 5) Von heidnischen, abgöttischen Satzungen, in welche sie Jehovah zur Strafe für ihren ungöttlichen Sinn dahingegeben habe, in dem Sinne von Röm. 1, 24 f. So Calvin, Vitringa, Hävernick u. A., — oder 6) von Cultusgesetzen, die

Jehovah gab, die aber das Volk in gottwidriger, heidnischer Weise missdeutete und ausführte. So Umbreit. Die beiden letztgenannten Deutungen kommen der Sache nach auf Eins heraus, indem sie beide Israel mit dem Vorwurfe, untheokratischen heidnischen Cultus in der Wüste getrieben zu haben, belasten, und beide darin das Walten des strafgerichtlichen Willens Gottes erkennen. Hävernick vergleicht das וְגַם־אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים des prophetischen Wortes mit dem *Παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν τῇ στρατίᾳ τοῦ οὐρανοῦ* in Act. 7, 42 und mit dem *Παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας* in Röm. 1, 24; allein mit Recht entgegnet Hitzig: Diese Stellen würden nur dann parallel sein, wenn es hier hiesse: Ich gab sie hin solchen Satzungen, denn dann könne allerdings auch ein Anderer als Jehovah die Satzungen gegeben haben. Dieser Tadel trifft aber nicht die dritte Stelle, die Hävernick als analog anführt, nämlich 2 Thess. 2, 11: *Πέμψει αὐτοῖς ὁ Θεὸς ἐνέργειαν πλάνης*, — wozu noch Ps. 109, 17 („Er liebte den Fluch, so treff er ihn! er hatte kein Gefallen am Segen, so sei er fern von ihm") hinzugefügt werden kann. Diese Analogie kann aber ebenso gut für die Umbreit'sche, wie für die Hävernick'sche Deutung geltend gemacht werden. Wir geben der Umbreit'schen den Vorzug, einmal weil die Analogie des Stierdienstes am Sinai uns zeigt, wie in dem abgöttischen Wesen Israels in dieser Zeit die Tendenz vorwaltete, nicht sowohl dem Heidenthum unvermittelt sich hinzugeben, als vielmehr den Jehovismus mit Beibehaltung seines Namens und seiner Formen in heidnisches Wesen umzusetzen, — und zweitens, weil der Prophet selbst seine Aussage durch ein Beispiel (die untheokratische Darbringung der Erstgeburt) erläutert, das offenbar auf ein theokratisches Gesetz (nämlich Exod. 12, 12. 13) hinweist. Die Darbringung aller Erstgeburt von Menschen und Vieh war eine von Jehovah gegebene Satzung. Sie war gut und diente dem theokratischen Bürger zum Heil, wenn er sie in dem Sinne und in der Weise, wie sie gefordert war, befolgte. Sie war aber nicht gut, diente nicht zum Leben und Heil, sondern verunreinigte und verstörte ihn, wenn er sie mit heidnischem Sinne und in heidnischer Weise ausübte. Dass Letzteres in der Wüste geschehen sei, sagt der Prophet aus. Auch bei solch ungöttlichem Gebrauche der Satzung bleibt dieselbe eine von Jehovah gegebene; ja auch, dass sie missdeutet und missbraucht wird, dass sie nun verunreinigt und verstört, kommt von Jehovah als Realisation seines strafrichterlichen Willens über Israel.

Was wir aus unsrer prophetischen Stelle über die religiösen Zustände Israels in der Wüste erfahren, ist im Allgemeinen dies, dass es Jehovah's Satzungen verachtete, oder sie missbrauchte und in heidnisches Wesen umsetzte; im Besondern und beispielsweise werden angeführt 1) Entweihung der Sabbate Jehovah's, d. h. Nichtbeachtung der Sabbats- und Cultuszeiten, welches kaum ohne Vernachlässigung des gesammten theokratischen Cultus geschehen konnte, — und 2) falsche und widergöttliche, d. h. heidnische Ausführung des Gebotes, alle Erstgeburt zu heiligen. Bei Letzterem bleibt es noch fraglich, wie weit diese Umsetzung ins Heidnische sich verirrt habe. Der Prophet sagt, dass Israel verunreinigt worden sei, dadurch dass es alle Erstgeburt darbrachte. Das Gesetz in Exod. 12 gebietet aber, nicht alle Erstgeburt zu opfern, sondern nur die der reinen Thiere; die der Menschen sollen dagegen losgekauft und die der unreinen Thiere entweder (ohne Darbringung) getödtet oder losgekauft werden. Israels Verbrechen bestand also wohl darin, dass sie auch die Erstgeburten dieser Art wirklich opferten, ebenso wie es im heidnischen Cultus geschah. Namentlich wird auf eine Heiligung der Erstgeburt, wie sie im Molochscultus stattfand, so gut wie ausdrücklich hingewiesen, indem der Prophet für das Darbringen derselben den molochsdieneri-

schen terminus technicus הַעֲבִיר (= Hindurchgehen lassen sc. durchs Feuer vgl. Vs. 31) gebraucht.

Dass in der Wüste, während der Zeit der Zerstreuung und Isolirung vom Heiligthum auch sogar Fälle von Menschen- (Erstgeburten-) Opfrung vorgekommen sein können, ist durchaus nicht unglaublich oder unwahrscheinlich. Man vergegenwärtige sich die magische Gewalt des Naturdienstes in jener Zeit, die subjective Neigung Israels zu demselben, den bei aller grauenhaften Verkehrung doch immer tief religiösen Gehalt im Menschenopfercultus (Bd. I, § 65, 1), die Macht der Verführung und des Beispiels, die von den umwohnenden Heiden ausging (man denke an den Serbal § 42, 4), — so wird man selbst eine so arge Verkehrung des religiösen Bewusstseins im Volke Israel nicht unbegreiflich finden; zumal wenn man nicht vergisst, dass der grösste Theil des Volkes in seiner Zerstreuung sich selbst überlassen, in seiner Isolirung von der Stiftshütte der Belehrungen, Warnungen und Mahnungen Moseh's, der Kundgebungen und Züchtigungen Jehovah's, überhaupt des geistlichen Stützpunctes im Cultus des Heiligthums entbehrte.

Doch presse man auch die prophetische Stelle nicht über Gebühr! etwa so, dass man die in ihr angedeuteten Verirrungen als die gewöhnliche, allgemeine oder gar ausnahmslose Bethätigungsform des religiösen Lebens in dieser Zeit ansieht. Das Wort des Propheten bleibt in seinem vollen Rechte, auch wenn man annimmt, dass mehr oder minder häufig Fälle der Art vorkommen, dass sie aber keineswegs die allgemeine oder auch nur die vorherrschende Regel bildeten. Die Haltung der Rede des Propheten ist die einer Strafpredigt; eine solche hat nicht die Aufgabe oder Pflicht, den Zustand der Dinge von allen Seiten gleichmässig zu beschreiben und neben den sittlichen und religiösen Gebrechen und Verbrechen auch alles Gute, Edle und Treue und Wahre sorgfältig zu registriren. Aus einer Strafpredigt gewinnt man der Natur der Sache nach nur ein einseitiges, mangelhaftes Bild der Zeit, die sie beschreibt. Wir wiederholen, dass neben der Strafpredigt des Ezechiel auch noch der Liebesgesang des Jeremias von dem Brautstande Israels in der Wüste (K. 2, 2. 3) Platz finden kann. (Vgl. § 38, 2.)

3. Für die Erklärung der schwierigen Stelle **Amos 5, 25—27**, von der der treffliche, gelehrte Selden (de Diis Syris. Lps. 1662 p. 349) bekennen musste: In loco isto Amos Prophetae obscuro me tam coecutire sentio, ut nihil omnino videam, — ist nächst den Commentatoren (Rosenmüller, Hitzig, Maurer, Ewald, Umbreit, G. Baur) noch insonderheit zu vergleichen: Braun, Selecta ss. p. 477 ff.; Vitringa, Observv. ss. I, 241 ff.; Witsius, Miscellanea ss. I, 608 ff.; Deyling, Observv. ss. II, 444 ff.; Lilienthal, Gute Sache III, 327 ff.; Spencer de legg. Hebr. III c. 3, 1: N. G. Schröder, de tabernaculo Mosis et stellae Dei Rempha. Marp. 1745; Jablonsky, Remphan Aegyptiorum Deus in s. Opuscc. II, p. 1 ff.; J. D. Michaelis, Supplem. ad Lex. p. 1226 ff.; Gesenius thes. p. 669; Vatke, bibl. Theol. I, 190 ff.; Hengstenberg, Beitr. II, 108 ff.; Movers, Phönizier I, 289 ff.; Winer, Reallex. s. v. Saturn; E. Meier in d. Studd. u. Kritt. 1843 p. 1030 ff.; Fr. Düsterdieck, ebendas. 1849 p. 908 ff.

In neuerer Zeit hat diese Stelle noch eine grössere Bedeutung gewonnen, als früher, weil von ihr ausgehend Vatke u. A. eine ganz neue Religionsgeschichte des israelitischen Volkes construirt haben. Vatke will nämlich nachweisen: Der Pentateuch enthalte die Priestersage, welche im eigenen Interesse die Geschichte der Vorzeit umgebildet habe. Daneben fliesse aber bei den Propheten auch noch ein andrer Strom der Ueberlieferung, der die Urgeschichte des Volkes unverfälscht aufbewahrt habe, durch

welchen daher der Priestermythus rectificirt werden müsse. Aus unserer Stelle (verbunden mit Ezech. 20.) will nun Vatke darthun, dass das israelitische Volk in seiner Urzeit dem kanaanitisch-phönizischen Naturdienst ergeben gewesen sei und sich erst spät und allmälig der Jehovahdienst unter der Einwirkung der Propheten aus dem herrschenden Naturdienste herausgerungen habe. Daumer (Feuer- und Molochsdienst der alten Isr. p. 47) nennt die Aussage des Amos gar eine „ungeheure, unsere ganze herkömmliche Theologie mit einem Schlage zerschmetternde Behauptung."

Der Prophet verkündigt Vs. 21—24 dem Volke, dass Jehovah an dem werkheiligen, heuchlerischen Fest-, Opfer- und Gebetscultus ohne die entsprechende Gesinnung, ohne Reinheit des Herzens und Gerechtigkeit des Lebens keinen Gefallen finde. Dann fährt er fort: „(Vs. 25) Habt ihr Opfer und Gaben mir dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel? (Vs. 26) Und traget nun (truget damals) die Hütte eures Königs und das Gestell eurer Bilder — אֶת סִכּוּת מַלְכְּכֶם וְאֶת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם —, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht. (Vs. 27) Darum führe ich euch gefangen jenseits Damaskus, spricht Jehovah, dess Name der Gott der Heerschaaren."

Dass bei Vs. 25 das ה in הַזְּבָחִים nicht Artikel oder Demonstrativ (Maurer etc.), sondern Interrogativ ist, wird mit Recht von fast allen neuern Auslegern einstimmig behauptet. Fassen wir den Vers demnach als Frage, so ist es noch zweifelhaft, ob die Frage eine bejahende oder verneinende Antwort verlangt, ob also der Prophet habe sagen wollen, dass Israel die 40 Wüstenjahre über Opfer und Gaben dargebracht habe, oder ob er dies verneinen wolle. Für Erstres entscheidet sich Umbreit, die übrigen Ausleger meist für das Zweite. Nicht minder zweifelhaft ist es, ob Vs. 26 (וּנְשָׂאתֶם "אֶת סִכּוּת) mit Hitzig, Baur und den meisten Auslegern alter und neuer Zeit von der Vergangenheit, d. h. von der Zeit des 40jährigen Wüstenaufenthaltes, oder mit Rückert (Uebers. d. Proph.), Umbreit, Düsterdieck von der Gegenwart des Propheten, oder mit Ewald als Vorausverkündigung von der Zukunft verstanden werden solle; und in welches Verhältniss demnach Vs. 25 zu Vs. 26 zu setzen sei. Dass Vs. 27 auf die Zukunft gehe, kann dagegen nicht bezweifelt werden.

Umbreit deutet also: „Welch' eines unseligen Widerspruches haben sich die Kinder Israels schuldig gemacht! Erst opfern sie 40 Jahre in der Wüste Ihm, dem heiligen und einigen Gott, und nun tragen sie sich mit den Bildern fremder und falscher Götter!" Dem Zusammenhang mit Vs. 21—24 angemessener möchte aber (von der Voraussetzung aus, dass Vs. 25 eine bejahende Antwort involvire) vielleicht die Deutung sein: „Auch während eures 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste habt ihr mir Opfer dargebracht und doch (Vs. 26) habt ihr damals Götzendienst getrieben." — Diejenigen, welche Vs. 25 als verneinende Frage fassen, stellen den Zusammenhang mit dem Vorigen und Nachfolgenden in mehrfacher Weise dar. Hieronymus z. B. betonte das לִי in der Frage, so dass sie den Gedanken ausdrückt: Nicht mir, sondern den Götzen habt ihr Opfer dargebracht. Andre anders. Ewald z. B. deutet: „Haben doch die Israeliten einst 40 Jahre lang Jahve'n keine Opfer gebracht! (denn in der unfruchtbaren armen Wüste konnten sie solche gar nicht bringen, wenigstens hatten die Einzelnen keine Kräfte dazu, wenn auch vielleicht im Namen der Gemeinde zu Zeiten ein dürftiges, im Vergleich mit den jetzigen fetten Opfern sogar der Privatleute gar nicht zu nennendes Opfer gebracht wurde, vgl. Hos. 2, 5—16. Jer. 7, 22 f.) und doch war das die Jahve'n so wohlgefällige, goldene Zeit Israels; wie wenig kommt es also auf solche Opfer an!" Vs. 26 f. knüpft er dann wieder an Vs. 21—24 in folgender Weise an: „Sind sie (nämlich das Israel der Ge-

genwart) so thörichte Verräther an der bessern Religion, so werden sie zur entsprechenden Strafe, von den Feinden plötzlich aufgeschreckt und zur Flucht getrieben, die elenden Götzenbilder aller Art auf ihren Rücken nehmen müssen, ob die ihnen vielleicht helfen, die ihre eigenen Hände gebildet haben, und doch ohne Hülfe von diesen durch den von ihnen verschmähten wahren Gott weit ins Exil nach Norden hinaufgeführt werden!"

Wir können nicht zweifeln, dass die verneinende Fassung der Frage in Vs. 26 entschieden den Vorzug verdient. Mit ihr congruirt nicht nur die pentateuchische Geschichte besser, sondern auch der Zusammenhang in der Stelle selbst. Zwar ist nach der pentateuchischen Ueberliefrung die Wüstenzeit keineswegs von Opfern ganz entblösst gewesen — gehören doch gerade ihr die fundamentalen Opfer der Bundschliessung, der ersten Priesterweihe, der Einweihung des Heiligthums etc. an. Dennoch aber konnte der Prophet gar wohl sagen: „Habt ihr mir denn in der Wüste Opfer dargebracht?" denn er denkt dabei an die Fülle, Ausdehnung und Mannigfaltigkeit der gegenwärtigen Opferpraxis. In dem Zusammenhange, in welchem die Stelle steht und namentlich in ihrer Beziehung zu Vs. 21—24 behauptet sie nur einen relativen, nicht einen absoluten Opfermangel in der Wüste. Im Vergleich sowohl mit den Fordrungen des völlig entfalteten pentateuchischen Gesetzes selbst, als auch mit der in der Gegenwart herrschenden Praxis erscheint die Wüstenzeit als eine opferlose; die einzelnen, verhältnissmässig so dürftigen, seltenen und armseligen Opfer, welche in der Wüste dargebracht wurden, verschwinden in der grossen Opferöde dieser Zeit; es wurde so gut wie gar nicht geopfert. Den ganzen, vom Gesetzgeber vorgeschriebenen, und von der spätern Zeit auch befolgten Opfercultus ins Leben zu setzen, war ja damals auch in der That unter den schwierigen, beengten, drückenden und armseligen Zuständen der Zeit eine pure Unmöglichkeit; das Cultusgesetz überhaupt konnte der Natur der Sache und daher gewiss auch der Erwartung und Absicht Moseh's zufolge in seiner ganzen Fülle und Ausdehnung erst nach der geordneten Niederlassung im gelobten Lande zur Geltung und Ausführung kommen. Daher schliesst der Opfermangel in der Wüste an sich durchaus noch nicht das Wohlgefallen Gottes an der jugendlichen Gemeinde aus. Und eben darin liegt die Spitze der prophetischen Argumentation. Die Wahrheit, dass der Fest- und Opfercultus allein und an sich als opus operatum, ohne die entsprechende Gesinnung noch nicht die Gnade und das Wohlgefallen Jehovah's bedinge und verbürge, belegt der Prophet durch den Hinweis auf eine Zeit, in welcher der Fest- und Opfercultus so vielfach unterbrochen, so mangelhaft und armselig war, dass er als gar nicht existirend angesehen werden kann; und doch war dies eine Zeit, die so reich an göttlichen Gnadenerweisungen war, wie keine folgende Zeit (Vgl. K. 2, 10). —

Was ferner Vs. 26 betrifft, so halten wir uns vollkommen überzeugt, dass nur die Beziehung des Verses auf die Gegenwart des Propheten zulässig sei. Wird der dort prädicirte Götzendienst auf die Vergangenheit bezogen, so schwebt Vs. 27 mit seiner Strafverkündigung in der Luft. Die verkündete künftige Wegführung ins Exil kann nur als Strafe für die Sünden der Gegenwart, unmöglich als Strafe für den in der Urzeit des Volksthums geübten Götzendienst angesehen werden; und doch begründet augenscheinlich das in Vs. 26 Ausgesagte die Drohung in Vs. 27. Ebenso wenig zulässig erscheint es aber auch, Vs. 26 mit Ewald auf die Zukunft zu beziehen; das duldet die enge Anknüpfung an Vs. 25 und der Fortschritt des Gedankens von Vs. 25 zu Vs. 26 nicht. Die Beziehung auf die Gegenwart ist aber nicht nur durch die Nothwendigkeit einer Begründung für Vs. 27 gefordert, sondern auch durch den Anschluss an Vs. 25 und den Zusam-

menhang mit Vs. 21—24. Unsre drei Verse schildern das Damals, Jetzt und Einst. In seiner Jugendzeit, die so reich an Gnadenerweisungen Jehovah's war, brachte Israel so gut wie gar keine Opfer. Jetzt bringt es zwar Opfer in Hülle und Fülle dar, und bildet sich ein, damit Jehovah genug gethan zu haben; aber es ist vergebliche Heuchelei und Werkheiligkeit, denn während es äusserlich mit allem erdenklichen Pompe Jehovah opfert, duldet und übt es gleichzeitig allen möglichen Gräuel des Götzendienstes. Aber schon schwebt auch Jehovah's Gericht für solche Heuchelei und Doppelzüngigkeit über seinem Haupte.

Gegen die Deutung des 26. Verses von der Gegenwart des Propheten macht zwar G. Bauer geltend, dass in der Zeit des Amos ein Götzendienst, wie er hier geschildert wird, nicht nachweisbar sei. Aber wir kennen das götzendienerische Treiben Israels in der Zeit des Amos viel zu wenig, um eine solche Behauptung gerechtfertigt finden zu können. Dass Gestirndienst nur in der Wüste und dann erst wieder in der assyrischen Zeit denkbar sei, ist eine völlig grundlose Voraussetzung. — Gewichtiger erscheint die Berufung auf die Worte des h. Protomartyrs Stephanus in Act. 7, 42. 43; allein es ist dies ein Citat aus den LXX, deren Deutung nicht unbedingt maassgebend ist.

Bei diesem Resultate, dass Vs. 26 von der Gegenwart des Propheten gelte, können und müssen wir ein näheres Eingehen auf die schwierigen Einzelnheiten dieses Verses hier von uns weisen, und begnügen uns mit der Bemerkung, dass wir das vielbesprochene כִּיּוּן mit Gesenius, Hengstenberg, Movers, Ewald, Hitzig, Umbreit, Düsterdieck u. A. für ein Appellativum = Gestell halten, und die Beziehung auf den Saturn, welche Winer, Baur, E. Meier u. A. festhalten, (man vocalisirt dann das Wort כִּיּוּן oder כִּיָּוּן, und sieht es als identisch mit dem persisch-arabischen Namen des Saturn = Kaiwan (كَيْوَان) an, der bei den Aegyptern Ῥαιφάν oder Ῥεμφάν, wie die LXX ihn wiedergeben, geheissen haben soll) verwerfen müssen. Dazu genügt uns schon dies Eine: dass (um mit Düsterdieck zu reden) „die beiden Begriffe אֶת סִכּוּת מַלְכְּכֶם und אֶת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם einander zu deutlich entsprechen, — durch das gleiche אֶת, durch denselben status constr., durch das gleiche Suffixum, — als dass wir כִּיּוּן in anderm Sinne wie סִכּוּת fassen oder צַלְמֵיכֶם zum Folgenden ziehen dürften."

4. In **Jos. 5, 4—9** wird berichtet, dass beim Auszuge aus Aegypten alle Männer und männlichen Kinder beschnitten gewesen, dass aber bei den in der Wüste gebornen Kindern die Beschneidung unterblieben und erst auf Befehl Josua's nach der Ankunft im heiligen Lande, behufs der Feier des zweiten Passahfestes nachträglich vollzogen worden sei. Das Buch Josua datirt aber die Unterlassung der Beschneidung nicht von dem Verwerfungsurtheil zu Kadesch an, sondern ausdrücklich und unzweifelhaft von dem Auszuge aus Aegypten an (Vs. 5): Das ganze Volk, das geboren war in der Wüste auf dem Wege bei ihrem Auszuge aus Aegypten war nicht beschnitten. Als Grund der Unterlassung wird Vs. 7 angegeben: Denn man hatte sie nicht beschnitten auf dem Wege. Es ergiebt sich also, dass die gewöhnliche Auffassung irrig ist, als habe man erst seit und wegen der Verwerfung zu Kadesch, die man als eine Suspension des Bundes ansieht, die Beschneidung unterlassen. Dass die Verwerfung sich nur auf die 40jährige Detention vom Besitz des Landes bezog, nicht aber eine Suspension des Bundes involvirte, haben wir schon oben erkannt (§ 79). Diese vorausgesetzte Suspension des Bundes kann aber am wenigsten als eine Begründung für die Nichtbeschneidung der heranwachsenden Generation angesehen werden, da diese ja vielmehr ausdrücklich von dem Verwerfungsurtheil nicht betroffen wird. Nach der Darstellung des Buches Josua haben wir uns vielmehr die

Sache so zu denken: Die Beschneidung der Neugebornen unterblieb seit dem Auszuge aus Aegypten, — anfangs ohne Zweifel wegen der Beschwerlichkeit der Reise; denn beim Aufbrechen und Weiterziehen konnte unmöglich Rücksicht genommen werden auf die einzelnen Familien, welche wegen ihrer neubeschnittenen und am Wundfieber erkrankten Kinder eine längere Rastung wünschen mussten; sie durften aber auch nicht zurückgelassen werden, und so blieb nichts übrig, als die Beschneidung zu sistiren. Die Zeit der Reise durch die Wüste war eine Zeit des Nothstandes, wodurch die Unterlassung gerechtfertigt war. Schon damals hatte man gewiss die Absicht, die unterlassenen Beschneidungen bei der Ankunft im heiligen Lande nachzuholen. Und so blieb es auch nach dem Verwerfungsurtheil, welches diese Ankunft noch um 38 Jahre hinausschob.

Ereignisse während des zweiten Aufenthaltes zu Kadesch.

§ 81. (Num. 20, 1—13.) — Zu Anfang des 40. Jahres seit dem Auszuge finden wir das gesammte Volk wiederum zu Kadesch versammelt [1]). Daselbst starb Mirjam. Bei eintretendem Wassermangel murrt das Volk, und obwohl das alte Geschlecht schon grösstentheils ausgestorben ist, hören wir doch auch jetzt noch die alten vermessenen Reden gegen Moseh und Aharon: „Warum habt ihr uns in die Wüste geführt, dass wir daselbst sterben, aus dem frucht- und wasserreichen Aegypten in die dürre, öde Wüste? Wären wir doch umgekommen, als unsre Brüder umkamen vor Jehovah! (Num. 14, 36.)“ — Moseh und Aharon erhalten von Jehovah den Befehl, wie vormals zu Rafidim (§ 41, 1) mit dem Stabe [2]) Wasser aus dem Fels [3]) hervorzurufen. Aber gereizt durch des Volkes hartherzigen, unbussfertigen und widerspenstigen Sinn, der am Ende der Strafzeit noch eben so ungebrochen sich zeigt, wie am Anfange derselben, verliert Moseh die ruhige, besonnene und feste Haltung des in sich selbst gewissen Glaubens. In leidenschaftlicher Aufregung, von seinem Unmuthe übermannt, lässt er das Volk hart an und schlägt ungeduldig und missmuthig zweimal mit dem Stabe den Fels [4]). Seine bisher bewiesene Glaubensfestigkeit und Mittlertreue hat gewankt, — und da es billig ist, dass das Gericht am Hause Gottes anfange (1 Petr. 4, 17), trifft ihn das göttliche Urtheil, dass er die Gemeinde nicht ins gelobte Land bringen solle, und wie ihn auch seinen Bruder Aharon, der ihm zur Seite gestanden und sich in die Unsicherheit seines Glaubens mit verwickelt hatte. Die Quelle nannte man dieses Vorfalls wegen Me-Meribah (Haderwasser) [5]) vgl. § 67, 5.

1. „Dass es für Israel nicht ohne tiefere Bedeutung war, am Ende der 37 Jahre wieder in demselben **Kadesch** versammelt zu werden, wo das göttliche Strafgericht war verhängt worden, dürfte wohl schon dem unmittelbaren Gefühl einleuchtend erscheinen, insofern hiemit die eindrücklichste Form des Abschlusses jener fluchbeladenen Periode aufgestellt ist. Tief ergreifend aber tritt uns sofort die Thatsache entgegen, dass

Israel, was ihm zum Segen werden sollte, abermals in einen Fluch verwandelt, und durch seine Schuld aufs Neue bewirkt hat, dass Kadesch ein Ort der tragischen Katastrophe, wie am Anfange so am Ende hat werden müssen. Indem Israel, obwohl eingedenk dessen, was 37 Jahre früher an dieser Stätte geschehen war, dennoch anstatt ernster Busse, neue Schuld auf sich lud, so erklärt sich hieraus jene äusserste, das Schuldverhängniss noch steigernde Entrüstung Moseh's und Aharon's. Das erste und letzte Verweilen Israels in Kadesch fällt unter gleichen Gesichtspunct tragischer Katastrophe und ward unter diesem Charakter in das Bewusstsein Israel's eingegraben" (Fries l. c. p. 58 f.).

2. Da Vs. 9 gesagt wird: Moseh habe den **Stab** מִלִּפְנֵי יְהוָה d. h. aus dem Heiligthum genommen, so haben einige Ausleger gemeint, an den vormals grünenden Mandelstab Aharon's denken zu müssen, der nach Num. 17, 10 im Heiligthum aufbewahrt wurde. Allein Vs. 11 wird er ausdrücklich der Stab Moseh's genannt. Es ist ohne Zweifel derselbe Stab gemeint, mit dem Moseh alle Wunder in Aegypten verrichtet, mit dem er zu Rafidim Wasser aus dem Felsen geschlagen hatte; und dass dieser Stab (wahrscheinlich gleich nach Errichtung der Stiftshütte) ebenfalls im Heiligthum aufbewahrt wurde, erfahren wir eben hier.

3. Da der Artikel in הַסֶּלַע Vs. 8 auf einen bekannten, schon erwähnten **Fels** hinzuweisen schien, so haben manche Rabbinen gemeint, man habe an den Fels von Rafidim (§ 41, 1) zu denken, der Israel beständig durch die Wüste nachgefolgt und es bis dahin stets mit Wasser versorgt habe. Andre, denen solch ein Wunder doch gar zu monströs erschien, meinten, der Wasserstrom, der aus dem Fels zu Rafidim geflossen, sei dem Lager stets nachgefolget und wollten in Deut. 9, 21 und Ps. 78, 16–20; 105, 41 eine Bestätigung dieser Ansicht finden; höchstens aber lässt sich aus diesen Stellen schliessen, dass die Quelle, die Moseh's Stab geöffnet, auch fortan geflossen sei. Der Apostel Paulus (I Cor. 10, 4: *Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπιον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός*) spielt offenbar auf die ihm bekannte rabbinische Fabel an, und zeigt, wie im geistlichen Sinne wirklich wahr sei, was jene gefabelt. Indessen ist auch schon Abarbanel einsichtig genug, der rabbinischen Sage eine geistliche Deutung zu geben: „Verum vera mens et intentio illorum haec fuit, quod aquae illae, quae egressae sunt in Choreb, fuerint donum Dei Israelitis concessum et per totum desertum continuatum, sicut Manna. Nam quocunque proficiscebantur, ex tempore aperta illis vena aquarum vivarum. Et hac ratione fuit Petra in Kadesch ipsa Petra quae erat in Choreb; h. e. aqua Petrae in Kadesch fuit illa ipsa aqua, quae exivit e Petra in Choreb; quatenus scilicet fons fuit miraculosus, sequens eos per totum desertum." (Vgl. J. Buxtorf, Hist. Petrae in deserto, in dess. Exercitt. p. 422 f.)

4. Nicht ganz ohne Schwierigkeit ist, und auf die mannigfachste Weise beantwortet wird (cf. Buxtorf l. c. p. 426 ff.) die Frage, worin denn eigentlich die **Sünde Moseh's**, die ein solches Strafurtheil nach sich zog, bestanden habe. Dass sie in der Incongruenz des göttlichen Auftrages und seiner Ausführung von Seiten Moseh's zu suchen ist, liegt am Tage. Hier müssen wir nun aber gleich von vornherein mit Hengstenberg (Beitr. III, 382) es als ein Missverständniss bezeichnen, wenn die meisten Ausleger die Sünde darin finden, dass Moseh, statt bloss zum Fels zu reden, Jehovah's ausdrücklicher Willensäusserung entgegen den Fels geschlagen habe. Wozu hätte er denn den Stab mitnehmen sollen, wenn er ihn nicht hätte brauchen dürfen. Vielmehr involvirt das Gebot: „Nimm den Stab" zugleich das Gebot, ihn zu gebrauchen, — und wie er zu gebrauchen sei, brauchte hier nicht beschrieben zu werden, da es nach dem

vorangegangenen analogen Wunder zu Rafidim Ex. 17, 5. 6 sich von selbst verstand. Dahingegen erscheint auch uns das zweimalige hastige Schlagen des Felsens als vom Uebel; insofern dies der unverkennbare Ausdruck einer ungeduldigen, leidenschaftlichen, in sich unsichern Aufregung ist. Dass indess nicht nur das zweimalige leidenschaftliche Schlagen, sondern auch die leidenschaftlichen Worte, die er dabei sprach, in Betracht kommen, bezeugt Ps. 106, 32. 33 („Und sie erzürnten Ihn am Haderwasser, und Moseh'n erging es übel um ihretwillen; denn sie erbitterten sein Gemüth, dass er redete unbedacht mit seinen Lippen", — L: „dass ihm etliche Worte entfuhren"). Moseh sprach aber nach unsrer Urkunde zum Volke: „Höret doch ihr Widerspenstigen, werden wir wohl aus diesem Felsen euch Wasser hervorbringen?" Dass nun in solchem Thun und Reden Moseh's ein momentanes Wanken seines Glaubens sich kund gab, spricht das göttliche Strafurtheil über ihn und Aharon (Vs. 12) aus: „Darum, dass ihr nicht an mich geglaubt habt (oder dass ihr nicht auf mich vertraut habt, לֹא־הֶאֱמַנְתֶּם בִּי), mich zu heiligen vor den Augen der Söhne Israels, darum sollt ihr etc." Demnach finden wir die Sünde Moseh's darin, dass er zwar an Gottes Macht nicht zweifelte, wohl aber zu Gottes Gnade in diesem Falle nicht das rechte, unbedingte, mittlerische Vertrauen hatte; dass in der überwältigenden Erkenntniss der unter den gegenwärtigen Zuständen doppelt und dreifach strafbaren Unzufriedenheit Israels, die es wünschen lässt, lieber in Aegypten als Sklave des heidnischen Königs geblieben zu sein, denn als Volk Gottes in der Wüste, nun schon zum zweitenmale an der Grenze des gelobten Landes, wo Milch und Honig fliesst, einiges bald vorübergehende und durch Gottes Beistand leicht zu beseitigende Ungemach zu ertragen, — dass also in der Erkenntniss dieser Sünde Israels ihm die Erkenntniss der Gnade Jehovah's getrübt war; während es doch Pflicht und Aufgabe des zwischen beiden stehenden Mittlers war, beide gleich tief und wahr zu erkennen und sich den Blick in keine von beiden trüben zu lassen. Die Sünde Moseh's tritt mehr unter den Gesichtspunct einer Amtssünde, als einer persönlichen Sünde; und daraus erklärt sich uns die Strenge des Gerichtes, mit der sie geahndet wird. — Treffend sagt Hengstenberg (l. c. p. 381) „Ein Ermüden tritt uns hier entgegen, wie es erst nach langjährigen Versuchungen denkbar ist. Nie hatte bis dahin Moses sich vor dem Volke vergessen."

5. Ueber das Verhältniss des vorliegenden Berichtes zu dem in Exod. 17 über die analoge Wasserspendung zu Rafidim vgl. Kanne, Unterss. II, 103 ff.; Hävernick, Einl. I, 2 p. 438. 495; Ranke II, 225 ff.; und besonders Hengstenberg, Beitr. III, 378 ff. — Die rationalistische Kritik behauptet nämlich, beiden Berichten liege nur ein Factum zu Grunde, das in verschiedener Weise sagenhaft ausgeschmückt worden sei. Hier Wassermangel und dort Wassermangel, beidemal von unzufriedenem Murren des Volkes begleitet, hier und dort Abhülfe der Noth in gleicher Weise, hier und dort nahezu dieselben Namen des Ortes (hier Me-Meribah, dort Massah und Meribah). Aber ist es denn unmöglich, dass die Gemeinde zweimal in der dürren Wüste an Wassermangel gelitten? und muss dies als an sich durchaus nicht unwahrscheinlich erkannt werden, so kann es doch gewiss auch nicht befremden, wenn beidemale des Volkes Unzufriedenheit und Jehovah's Hülfe sich in gleicher Weise kund giebt. Was aber die Namen betrifft, so sind sie nicht gleich, sondern nur verwandt; Identität der Namen wurde vermieden, um beide Begebenheiten auseinander zu halten, Verwandtschaft der Namen wurde beabsichtigt, um beide Begebenheiten unter denselben Gesichtspunct zu stellen. — Und wie grundverschieden sind ihrem eigentlichen innersten Charakter nach beide Berichte! Dort steht des Volkes Murren und Jehovah's Hülfe Alles beherrschend im Vordergrund, hier tritt Beides,

obwohl in gleicher Weise vorhanden, völlig in den Hintergrund, dagegen steht die Versündigung der beiden Führer des Volkes und Jehovah's Strafgericht über sie so sehr im Vordergrunde, dass dadurch allein alles Interesse des Lesers in Anspruch genommen wird, und — genommen werden soll, denn darauf ruht fast alles Folgende: Aharon's Tod, die Einsetzung eines neuen Hohenpriesters, die Abschiedsreden Moseh's, die Wahl Josua's zu seinem Nachfolger etc. — Weitres vgl. bei Hengstenberg.

§ 82. (Num. 20, 14—21; 21, 1—3.) — Trotz des über ihn ergangenen Strafurtheils, das ihm selbst den Eintritt ins gelobte Land abgeschnitten hat, bleibt der Eifer und die Energie, mit welcher Moseh dem Volke wenigstens den Weg dorthin zu bahnen bemüht ist, in ungeschwächter Spannkraft. Wahrscheinlich schon seit jenem verunglückten Versuche, der gegen seinen und Gottes Willen vor 37 Jahren gemacht wurde (§ 74), hat er den Plan, vom Süden her Kanaan zu erobern, der Schwierigkeiten des Terrains wegen aufgegeben. Jetzt wenigstens geht seine Absicht dahin, von Osten her über den Jordan in das Land einzudringen. Der nächste Weg dorthin (von Kadesch aus) führte mitten durch das Gebiet der Edomiter und dann der Moabiter. An beide Völker sendet er daher Botschafter mit der Bitte um ungehinderten Durchzug. Diese berichten, wie Jehovah's starker Arm sie aus der Knechtschaft Aegyptens errettet und bis hieher durch die Wüste geführt, sie erinnern an die nahe Stammverwandtschaft der beiderseitigen Völker und versprechen, weder Aecker noch Weinberge zu betreten, noch Wasser aus ihren Brunnen zu trinken, sondern sich auf der offenen Landstrasse zu halten, und das Wasser, das sie trinken, so wie die übrigen Lebensbedürfnisse den Einwohnern um baare Zahlung abzukaufen. Aber gegen alle Erwartung verweigern beide Völker ihnen mit Entschiedenheit die erbetene Erlaubniss, und um dieser Weigerung Nachdruck zu geben, besetzen die Edomiter die Zugänge zu ihrem Lande mit starker Heeresmacht [1]). So ist also bereits auch der Hauptstamm der Edomiter in dieselbe heidnische Feindschaft gegen Israel eingegangen, welche der edomitische Zweigstamm der Amalekiter schon früher zweimal thatsächlich an den Tag gelegt hatte (§ 41, 2; 75, 2). Aber feindliches Auftreten gegen den Bruderstamm Edom's ist Israel untersagt (Deut. 2, 4; 23, 7), so lange dieser nicht seine feindselige Gesinnung zu thatsächlichem Angriff steigert. So weit liess aber Edom jetzt noch nicht sich durch seinen Hass gegen Israel verleiten. Wohl aber that dies ein amoritisches Volk, das auf dem südlichen Abhange des kanaanitischen Hochlandes wohnte. Der König von Arad nämlich überfiel die Israeliten unversehens und führte ihrer Etliche gefangen weg. Da ermannte sich Israel. Eingedenk der ihm bevorstehenden Verpflichtung, alle Kanaaniter zu verbannen, gelobte es Jehovah ein

Gelübde, das Gebiet des Königs von Arad schon jetzt mit Krieg zu überziehen und alle Städte zu verbannen, welche es zu erobern im Stande sein werde. Das Unternehmen war erfolgreich. Mehrere Städte am südlichen Abhange des Gebirges wurden erobert und zerstört. Daher bekam der Ort den Namen Chormah (= Verbannung) [2]).

1. Ueber die **Verhandlungen mit den Edomitern** haben wir hier noch einige Erläutrungen nachzutragen. Ueber den Weg, den Moseh mitten durch das Edomitergebiet zu nehmen gedachte, ist schon oben bei § 63, 3 (zu Ende) gesprochen worden. Es war ohne Zweifel jene breite, durch das Innere des Hochlandes Azazimat nach der Arabah gebahnte Strasse, von der Rowlands durch die ihn begleitenden Beduinen Kunde erhielt. Diese Strasse mündet vermuthlich, wie wir oben sahen, bei Ain el-Weibeh in der Arabah, und setzt sich jenseits der Arabah in dem Wady Ghuweir (Ghoeir) fort. Dieser grosse und weite Wady bietet nach dem Zeugnisse aller Reisenden (vgl. Leake vor Burckhardt S. 21 f. und Robinson III, 140) eine bequeme, auch für grosse Heeresmassen gangbare Strasse durch das Edomitergebirge, das sonst allenthalben von der Arabah aus wegen seiner steil aufsteigenden Gebirgsmassen unzugänglich ist. Die von Moseh gesandten Botschafter bezeichnen diesen Weg als die Königsstrasse, דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ. „Irrig denkt Movers (Phön. I, 155) hier an den „Molochsweg". Landstrassen, deren das alte Morgenland, zumal vor der persischen und griechischen Zeit, nicht so viele und wohlerhaltene hatte, als die römische und neueuropäische Welt, wurden hauptsächlich wohl auch zur Bequemlichkeit der Könige und Fürsten und von diesen angelegt, wie denn Salomo schon Landstrassen nach Jerusalem zog (Jos. Ant. 8, 7, 1). Daher der Name Königsweg." (v. Lengerke I, 570). Baumgarten (I, 2 p. 340) bringt aus Grimm's deutsch. Reichsalterth. S. 552 u. Haltaus Gloss. p. 1115 die Analogie bei, dass auch bei den Deutschen die offene freie Landstrasse der Königsweg genannt wurde, und Ewald (I, 77) weist aus Isenberg's dictionary p. 33. 102 denselben Sprachgebrauch im Amharischen nach. —

Die Numeri berichten bloss von einer Botschaft an die Edomiter. Nach Richt. 11, 17 gingen aber gleichzeitig auch Boten an die Moabiter mit gleicher Bitte ab. „Die abschlägige Antwort des Moabiterkönigs war jedoch von keiner Bedeutung und die ganze Gesandtschaft konnte daher an unsrer Stelle mit Stillschweigen übergangen werden. Denn konnten die Israeliten nicht durch Edomitis ziehen, so half ihnen auch die Erlaubniss der Moabiter nichts. Nur eventualiter hatten sie darum nachgesucht. Erst im Buche der Richter kommt die Thatsache zum Vorschein, wo sie durch die Umstände eine Bedeutsamkeit erhält, die sie an sich nicht hatte." (Hengstenberg, Beitr. III, 285).

Mehr Schein wenigstens hat eine andre von der rationalistischen Kritik als Widerspruch geltend gemachte Differenz. Während nach Num. 20 die Edomiter (und nach Richt. 11 auch die Moabiter) den Israeliten ihre Bitte um freien Durchzug verweigern und ihr Anerbieten Brot und Wasser ihnen zu bezahlen, abweisen, wird nach Deut. 2, 29 in einer Botschaft an den Amoriterkönig Sichon den Edomitern wie den Moabitern nachgerühmt, dass sie die Israeliten auf deren Durchzuge durch ihr Land für Geld mit Speise und Wasser versorgt hätten. Aber die einfache Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs giebt die alte Regel: Distingue tempora et concordabit Scriptura — an die Hand. Schon Leake in der Vorrede zu Burckhardt (I, 23) hat dies erkannt: „Das nämliche Volk, das sich dem Vordringen der Israeliten nach der stark befestigten, westlichen Grenze mit

Erfolg widersetzte, erschrak jetzt, als es sah, dass sie herumgegangen und an der schwachen (östlichen) Grenze des Landes angekommen waren". Während das Edomitergebirge auf seiner Westseite schroff und steil aus der Arabah emporsteigt und nur wenige leicht zu besetzende Pässe von dieser Seite zugänglich waren, senkt es sich auf seiner Ostseite sehr gemach in eine Hochwüste, die noch um wenigstens 100 Fuss höher liegt als selbst die Wüste et-Tih. Von dieser Seite war also ihr Land offen, und dass sie dort den 600,000 Streitern Israels nicht feindlich entgegentraten, erklärt sich wohl von selbst. Und je mehr sie Israel durch ihr feindseliges Entgegenkommen auf der Westseite des Landes beleidigt hatten, um so mehr mussten sie sich beeifern, auf der östlichen Seite desselben jede Herausforderung zu Zorn und Rache zu vermeiden. Vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 283 f.; Ranke II, 278; Welte Nachmosaisches 130 f.; Raumer, Zug p. 44 f.

2. Bei dem **Conflicte mit den Araditern** ist zuvörderst die Zeit des Vorfalls streitig. Müsste die Ordnung des bibl. Textes als mit der Zeitfolge genau congruirend angesehen werden, so würde der Ueberfall von Seiten des Königs von Arad, sowie der Einfall der Israeliten in sein Gebiet, erst in die Zeit nach Aharons Tode fallen; — die Israeliten wären dann schon von Kadesch weg und wenigstens bis zum Berge Hor vorgerückt gewesen, als jener Conflict eintrat. Es ist nun aber an sich schon unwahrscheinlich, dass der araditische König erst, als sie von seinen Grenzen wegzogen und schon so weit von denselben entfernt waren, sie überfallen haben sollte, und noch in höherm Grade unwahrscheinlich ist es, dass die Israeliten vom Hor (oder vielleicht von einem noch südlichern Puncte) aus nochmals nach Norden über Kadesch hinaus marschirt sein sollten, um diese Unthat zu rächen, da bei der doch nun baldigst bevorstehenden Erobrung des ganzen Landes auch die Reihe an den König von Arad kommen musste. Auch die Urkunde selbst schliesst ausdrücklich diese Fassung aus, denn sie sagt (20, 1): Und es hörete der König von Arad, dass Israel **kam** auf dem Wege nach Atarim (auf dem Wege der Kundschafter?), und er stritt wider Israel etc. Hier ist die Zeit, in welche das Ereigniss fiel, deutlich genug angegeben: Israel kam und der König stritt. Also bei der Annäherung Israels an seine Grenzen, nicht beim Weggehen Israels von seinen Grenzen, überfiel er sie*). Das Ereigniss fiel also vor dem Abzuge von Kadesch, wahrscheinlich in die Zeit, wo Israel auf die Rückkehr seiner nach Edom und Moab gesandten Boten wartete. — Die Urkunde lässt also die Reihenfolge ihres Berichtes hier nicht von der strengen Zeitfolge, sondern von einer — nicht gerade schwer zu ermittelnden — Gedankenfolge beherrscht werden. Zuerst berichtet sie über die Botschaft an Edom, und knüpft daran sehr natürlich die Antwort Edoms an. Lag nun der Conflict mit den Araditern (oder auch nur die erste Hälfte desselben, nämlich

---

*) Anders deutet Hengstenberg (Beitr. III, 222) das בְּבֹא in Num. 21, 1 vgl. Num. 33, 40. Der König von Arad habe nämlich in dem Wegziehen von Kadesch ein Kommen erkannt, weil ihm die Absicht dieses Wegziehens (um von Osten her in Kanaan einzudringen) nicht verborgen geblieben sei. Dann könnte freilich Num. 21, 1–3 auch der strengen Zeitfolge nach am rechten Platze stehen, und man muss gestehen, dass Num. 33, 40. 41 bei dieser Auffassung sich bedeutend besser in den Zusammenhang fügt. Dennoch kann ich mich nicht entschliessen, dieser Auffassung den Vorzug zu geben. Denn die Voraussetzung, dass der König von Arad die Absicht Israels beim Wegziehen von Kadesch errathen habe, ist nicht gerade sehr wahrscheinlich, wenn man bedenkt,

der Ueberfall des Königs von Arad), wie wahrscheinlich, zwischen Botschaft und Antwort, so hat sie schon jetzt die strenge Zeitfolge verletzt. Um so eher konnte sie die durch die Antwort Edoms bedingte und sich sachlich auf das Engste daran anschliessende Abreise von Kadesch berichten, ehe sie das Versäumte nachzuholen sich gemahnt sah. — Noch weiter greift Fries (l. c. 53 f. Anm.) zurück. Er sagt: „Was mit Mosis und Aarons Versündigung und mit Edoms Weigrung unmittelbar in pragmatischem Zusammenhange steht, nämlich der Rückzug von Kades und Aaron's Tod auf dem Berge Hor, ist vom h. Geschichtschreiber auch mit jenen Thatsachen in engster Verknüpfung dargestellt worden, und es war für die Erwähnung des Conflictes mit Arad, nachdem einmal Num. 20 mit Erzählung der tragischen Ereignisse begonnen war, durch dies ganze Capitel kein Ort mehr vorhanden. Hinter jenem Complex der denkwürdigsten Begebenheiten von Mirjam's Tod bis zu Aaron's Tod hat der Kampf mit Arad, an Bedeutsamkeit untergeordnet, erst in zweiter Linie seine Stelle. Als Beispiele solcher, die Zeitfolge hintansetzender pragmatischer Anordnung liegen uns hier die Stellen Deut. 10, 6. 7; Deut. 1, 37 am nächsten.“ Einen ganz analogen Fall haben wir auch schon bei § 41, 4 gefunden.

Ferner ist streitig, was unter dem דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים, auf welchem nach Vs. 1 die Israeliten zu den Grenzen des Königs von Arad heranzogen, zu verstehen sei. Onkelos, der Syrer und die Vulgata (auch Luther) fassen das אתרים = תָּרִים (mit prosthetischem Alef) in Num. 14, 6 und übersetzen: auf dem Wege der Kundschafter d. h. auf dem Wege, den vor 37 Jahren die 12 israelitischen Kundschafter einschlugen. Aber dem widerspricht die Geschichte, denn dieser Weg der Kundschafter könnte doch nur der Weg, der von Kadesch aus weiter nach Norden hinführt, sein, während Israel jetzt nicht nördlich über Kadesch hinausgekommen ist. Wir müssen daher mit den LXX und dem Araber **Atarim** als Nom. pr. eines Ortes, oder einer Gegend fassen, von der die Strasse nach Kadesch, auf der Israel heranzog, ihren Namen erhielt.

Die Lage von **Arad**, welches später dem Stamme Judah zugetheilt wurde (Jos. 12, 14) und nach Richt. 1, 16 im Norden der Wüste Judah zu suchen ist, wird von Eusebius (s. v. Ἀραμά) und Hieronymus (s. v. Arath) auf 20 Millien südlich von Hebron bestimmt. Auf seinem Wege von Hebron nach Wady Musa (bei Petra) sah Robinson (III, 12) nach Zurücklegung von acht Kamelstunden ferne im Westen einen Hügel, den seine Führer Tell-Arâd nannten; von dortigen Ruinen wussten sie indess nichts, sondern nur von einer Höhle. Dennoch macht die Uebereinstimmung in der Entfernung von Hebron die Annahme, dass hier die Stätte des alten Arad zu suchen sei, sehr wahrscheinlich, zumal der Mangel an Ruinen durch die blosse Aussage der Beduinen noch nicht hinlänglich constatirt ist.

Schon bei dem ersten Kadeschaufenthalte geschieht **Chormah's** Erwähnung. Vgl. § 74. Nach Jos. 12, 14 besiegte Josua den König von Chormah, und den König

---

dass Israel schon seit 39 Jahren zwecklos in der Wüste umherzog. Auch erscheint diese Auffassung des Kommens für den einfachen, schlichten Charakter des Berichtes zu künstlich, ich möchte sagen, zu modern-geistreich, und nicht minder unwahrscheinlich bleibt mir die dann nothwendige Annahme, dass Israel vom Hor aus nochmals so weit nach Norden hin wieder umgekehrt sein sollte. Nur eins könnte mich bestimmen, Hengstenberg beizufallen, — wenn nämlich das uns räthselhafte דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים in Num. 21, 1, etwa die unerwartete Aufklärung fände, dass damit der Weg um das Gebirge Seir herum gemeint sei.

von Arad. Nach Richt. 1, 17 eroberte erst nach Josua's Tode der Stamm Judah in Verbindung mit Simeon die Stadt Zefat, verbannte sie und gab ihr den Namen Chormah. In diesen verschiedenen Angaben hat man eine Häufung von Widersprüchen gefunden. Der Widerspruch zwischen Jos. 12, 14 und Richt. 1, 17 löst sich, wenn man berücksichtigt, dass in Jos. 12, 14 nur die Besiegung des Königs von Chormah, nicht aber die Erobrung der Stadt berichtet wird; die Stadt konnte auch nach der Besiegung des Königs sich noch halten. Vielleicht wurde aber auch Chormah schon von Josua erobert, kam aber später wieder in den Besitz der Kanaaniter, und wurde erst Richt. 1, 17 definitiv erobert und verbannt. — Dass schon in Num. 14, 45 (beim erstmaligen Aufenthalte zu Kadesch) die Stadt Chormah genannt wird, während sie nach Num. 21, 3 erst beim zweiten Aufenthalte daselbst diesen Namen erhielt, ist nichts weiter als eine einfache Prolepsis, wie sie hundertmal im alten Testament vorkommt. „Allein es ist eine absichtliche und bedeutungsvolle Prolepsis, hinweisend darauf, dass beide Begebenheiten unter derselben Idee standen, dass der Ort schon durch das Gericht über das Haus Gottes geheiligt worden war, ehe er von dem Gerichte über die Welt seinen Namen erhielt. Die nominelle Prolepsis weist hin auf eine reelle". (Hengstenb. Beitr. III, 223). — In der Vergleichung von Num. 21, 3 mit Jos. 12, 14 hat schon Reland (Palaest. p. 721) eine Schwierigkeit gefunden, die er nicht anders lösen zu können meint, als durch die Annahme: „Videtur illa victoria contigisse, cum duce Josua et trajecto Jordane triumpharunt de rege Arad (Jos. 12, 14), illic (Num. 21, 3) per prolepsin narrata. Cur enim ex terra exiissent, in qua jam triumphabant?" Dieselbe Auskunft hat auch noch Bertheau (ad Jud. 1, 17) vorgezogen, nur dass er die Prolepsis nicht auf Jos. 12, 14, sondern auf Jud. 1, 17 bezieht. Sie fordert natürlich das Zugeständniss, entweder, dass der Pentateuch erst nach der Richterzeit abgefasst, oder dass wenigstens Num. 21, 1—3 (und 14, 45) von späterer Hand überarbeitet sei. — Hengstenberg (Beitr. III, 220 ff. Vgl. auch Keil, Josua S. 233 f.) hat indess gezeigt, dass diese Auskunft nicht nur unnöthig, sondern auch unzulässig ist. Dass Num. 21, 3 die Verbannung der araditischen Städte nicht als erst der Zukunft vorbehalten, sondern als in der unmittelbaren Gegenwart ausgeführt, darstellt, bedarf keines Beweises. Dann fordert jedoch allerdings die Frage Reland's: Cur enim ex terra exiissent, in qua jam triumphabant? eine befriedigende Beantwortung. Dieser Fordrung kann aber auch leicht genügt werden. Es ist in Num. 21 nicht gesagt, dass Israel damals schon das ganze Gebiet des Königs von Arad erobert und verbannt habe. Wenn auch von mehrern verbannten Städten die Rede ist, so steht es doch ausser Zweifel, dass wenigstens die Hauptstadt Arad selbst nicht unter ihnen war; denn Vs. 3 sagt: „Sie nannten den Namen des Ortes Chormah." Aus Richt. 1, 17 ersehen wir aber, dass der frühere Name dieses Ortes Zefat war. Wäre nun auch Arad erobert und zerstört worden, so würde ohne Zweifel ihr und nicht dem untergeordneten Zefat der Name Chormah beigelegt worden sein. Vielmehr muss Zefat unter den verbannten Städten die bei Weitem bedeutendste gewesen sein. Dass nun Zefat nicht auf dem Gebirge selbst, sondern an dessen südlichem Abhange lag, ergiebt sich schon aus Num. 14, 45: „Die Amalekiter und Kanaaniter, welche im Gebirge wohnten, stiegen hinab und schlugen sie bis gen Chormah." Robinson will in dem Passe es-Safah eine Reminiscenz an die Lage des alten Zefat wiedergefunden haben. Dies würde für unsre vorliegenden Zwecke sehr wohl passen, dennoch müssen wir aus andern Gründen (§ 64, 3) davon absehen. Dagegen berufen wir uns auf Rowlands, welcher 2½ Stunden südwestlich von Khalasa (Chesil) die Ruinen von Zepâta entdeckte, indem wir ebenso wenig wie Rowlands daran zweifeln, dass hier das alte Zefat zu suchen ist

(§ 63, 1). Jedenfalls aber lag Chormah diesseits des Gebirges, und wenn auch beim zweiten Kadesch-Aufenthalte Zefat mit den übrigen diesseitigen Städten erobert wurde, so war damit doch für die Erobrung Kanaans noch nichts gewonnen. Denn das für den Heereszug der Israeliten unersteigliche Gebirge lag noch vor ihnen, und die Hauptmacht des Königs von Arad im Gebirge war noch nicht gebrochen. „Stand aber die Sache so, so versteht es sich von selbst, dass (nachdem die Israeliten diese Gegend wieder gänzlich verlassen hatten) Chormah bald wieder Zefat wurde, und dass die spätere Zeit die Aufgabe erhielt, es wieder in Chormah zu verwandeln" (Hengstb.).

Ereignisse während der Umziehung des Edomitergebietes.

§ 83. (Num. 20, 22—29.) — Nicht nur das Terrain, sondern auch die Stammverwandtschaft mit dem Edomitervolke [1]) verbot es den Israeliten, einen Versuch zu gewaltsamer Erzwingung des verweigerten Durchzuges zu machen. So bleibt ihnen also nichts übrig, als der Nothwendigkeit sich zu fügen und trotz des ungeheuren Umweges das Edomitergebiet zu umziehen. Dieser Weg führte um die Azazimat herum durch die Arabah bis zum Schilfmeer und dann sich nach Norden wendend auf der Ostseite des Gebirges Seir dem Jordan zu. In der Arabah anlangend, lagerten sie am Fusse des edomitischen Berges Hor [2]). Hier ist nun die Stunde gekommen, wo Aharon, der Hohepriester, sterben muss wegen seiner Sünde am Haderwasser. Aber das Amt, das er zum Heil Israels verwaltet hat, soll mit ihm nicht zu Ende, vielmehr auf seinen ältesten Sohn Eleasar übergehen. Zu dem Behufe muss Aharon seines hohenpriesterlichen Schmuckes entkleidet, Eleasar aber in denselben eingekleidet werden. Beides, die Investitur Eleasars und der Tod Aharons soll indess nicht in dem Gewühl der Menschenmenge da unten im Lager vor sich gehen. Moseh steigt mit Beiden auf den Gipfel des Berges; daselbst starb Aharon, nachdem das hohepriesterliche Amt in der angegebenen Weise auf seinen Sohn übertragen worden war. Die ganze Gemeinde aber beweinte ihn dreissig Tage lang, — und in ihm auch ihre eigene Sünde, welche Aharon Anlass zu seiner Versündigung gegeben und das Strafgericht herbeigezogen hatte, dem er hier erlag. Der Tod Aharons ist aber zugleich eine Bürgschaft und ein Vorbote eines noch herbern, weil unersetzlichen, Verlustes, der ihr binnen Kurzem noch bevorsteht (§ 81). —

1. Unter allen terachitischen Völkern war keines den Israeliten so nahe verwandt wie die **Edomiter**; denn beider Stammväter, Esau und Jakob, waren leibliche Brüder nicht nur einer Mutter sondern sogar einer Geburt. Zwar war schon in der Geschichte der beiderseitigen Stammväter der Gegensatz in der Natur und Bestimmung der beiden Völker begründet und vorbildlich zur Erscheinung gekommen; — und davon ausgehend hat auch die Weissagung schon damals Blicke gethan in das zukünftige feind-

selige Verhältniss ihrer Nachkommen (Bd. I § 69 ff.): namentlich steht es seitdem fest, dass einst der Grössre dem Kleinern dienen solle. Das ist Edom's Verhängniss; aber Israel soll dies Verhängniss des Brudervolkes nicht eigenmächtig, nicht von sich aus herbeiführen, vielmehr alle Rücksichten und Pflichten der Verwandtschaft treu und redlich üben, bis Edom selbst in zunehmender heidnischer Feindseligkeit selbst sein Verhängniss herbeizieht. Darum gebietet auch jetzt noch, wo schon Edoms feindlicher Sinn sich kund zu geben begonnen, aber noch nicht vollendet hat, Jehovah seinem Volke (Deut. 2, 5): „Bekrieget sie nicht, denn ich werde euch nichts von ihrem Lande geben, nicht einen Fuss breit, denn zum Besitze habe ich Esau das Gebirge Seir gegeben", und (Deut. 23, 7): „Den Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn dein Bruder ist er".

Ueber die älteste **Geschichte der Edomiter** vgl. B. Michaelis de antiquiss. Idumaeorum hist. Hal. 1733 (auch in Pott, Sylloge VI, 203 ff.); ausserdem Hengstenberg, Beitr. III, 273 ff. — Esau, den wir schon Gen. 23, 6 mit einem kriegerischen Gefolge von 400 Mann auftreten sahen, gründete sich, dem Vaterhause entfremdet, auf dem Gebirge Seir eine neue Heimath. Er besiegte und verdrängte die dort von Alters her wohnenden Choriter (Deut. 2, 22), und mit ihren Resten verschmelzend wuchsen seine Nachkommen bald zu einem mächtigen Königsstaate heran, der jetzt gerade, wie es scheint, auf dem Gipfel seiner Blüthe und Macht stand. — Gen. 36 (vgl. 1 Chron. 1, 35—54) kann schon eine ganze Reihe edomitischer Fürsten (אַלּוּפִים) und Könige aufzählen. Da der Pentateuch in mosaischer Zeit abgefasst sein will, so kann Gen. 36 die Geschichte Edoms nur bis in die mosaische Zeit fortführen. Der letzte der acht Könige ist, wie Ewald richtig bemerkt, so genau beschrieben, als hätte ihn der Erzähler selbst noch gekannt (Vs. 39). Dagegen aber, dass er ein Zeitgenosse Moseh's sein könne, hat die Kritik Einsprache erhoben, vornehmlich deshalb, weil eine Reihe von 14 Fürsten, 8 Königen und wiederum 11 Fürsten unmöglich in dem Zeitraume von Esau bis Moseh Platz finden könnten. Verstärkt und zur Gewissheit erhoben werde dieser Zweifel sowohl durch die Bemerkung in Gen. 36, 14: „Das sind die Könige, welche herrschten in Edom, bevor Könige herrschten über die Kinder Israel", als durch die Thatsache, dass der vierte König Edoms in Gen. 36, 35 Hadad nach 1 Kön. 11, 14 ein Zeitgenosse Salomo's war (v. Bohlen, Gen. 342). — Was zunächst Gen. 36, 14 betrifft, so meint Ewald: „Also gab es zu der Zeit, wo der Verfasser des Buches der Ursprünge schrieb, in Israel bereits einen König, und man fühlt es den Worten an, dass der Erzähler beinahe Edom darum beneiden möchte, schon weit früher als Israel die Segnungen eines geordneten einigen Reiches genossen zu haben". Allein dass dies Anfühlen ein trügerisches sei, ist schon längst und oft, zuletzt noch von Delitzsch (Gen. 2. A. II, 63) dargethan worden: „Der Erzähler redet vom Standpuncte der patriarchalischen Verheissung, da gerade er (der Ergänzer) geflissentlich hervorhebt, dass Könige von Abraham, von Jakob abstammen sollen (17, 4 ff. 16; 35, 11). Sofern man nicht so dreist ist, diese Verheissung für ein in die patriarchalische Geschichte zurückgedichtetes Vaticinium post eventum zu halten, so ist jene Bemerkung im Munde eines Schriftstellers der mosaischen Zeit ganz erklärlich. Dass Israel ein Reich unter Königen seines Geschlechtes zu werden bestimmt sei, war eine auf das Zeitalter Mose's vererbte Hoffnung, welche zu nähren der ägyptische Aufenthalt sehr geeignet war. Und wie auffällig war es, dass Edom früher ein Königreich geworden war als Israel, dass der ausgethane Spross früher zu solcher Reife, Selbstständigkeit und Consistenz gelangt war, als der Same der Verheissung. Die Welt scheint hier, wie so häufig, die Gemeinde des Herrn überflügelt zu haben und doch wird sie zuletzt von ihr überholt und der Grosse wird nach der Verheissung

(Gen. 25, 13) dem Kleinen dienstbar. Will man der Bemerkung des Erzählers etwas abfühlen, so sind es solche Gedanken, die in seinem Herzen sich regen".

Noch unvergleichlich schwächer steht es mit der Herbeiziehung von 1 Kön. 11, 14. Dass der hier genannte Hadad mit dem in Gen. 36, 35 genannten nicht identisch sein könne, hat Hengstenberg l. c. 288 ff. schlagend nachgewiesen. Der salomonische Hadad war Königssohn, dieser nicht; jener war König, dieser bloss Kronprätendent; der mosaische Hadad hat die Midianiter geschlagen im Gefilde Moab, die Midianiter sind aber seit Gideon's Zeit schon aus der Geschichte verschwunden; schon in der mosaischen Zeit hatten die Edomiter Könige (Num. 20, 14), wie kann der vierte von ihnen ein Zeitgenosse Salomo's sein? Die in Gen. 36 aufgezählten edomitischen Könige haben nach Vs. 31 regiert, ehe Israel Könige hatte, somit muss der achte von ihnen schon vor Saul regiert haben, und doch soll der vierte ein Zeitgenosse Salomo's sein!

Was aber endlich die Menge von Fürsten und Königen betrifft, die in der Zeit zwischen Esau und Moseh nicht Platz finden sollen, so hätte dieses Bedenken nur einige Bedeutung unter der Voraussetzung, dass alle diese 14 + 8 + 11 Namen einer nach dem andern über das ganze Land regiert hätten, — und auch dann nur eine sehr geringe, denn in die beiläufig 500 Jahre, welche zwischen Esau und Moseh liegen, könnten wir allenfalls auch noch für 33 aufeinanderfolgende Fürsten Platz finden. Aber jene Voraussetzung ist erweisbar irrig. Es ergiebt sich mit vollkommener Sicherheit aus Gen. 36, dass das edomitische Königthum kein erbliches, sondern ein Wahlreich war, — denn keiner der hier genannten Könige ist der Sohn seines Vorgängers, und auch der beigefügte Stammort ist bei allen ein andrer. Waren die Könige aber Wahlkönige, so müssen auch Wähler dagewesen sein, und diese werden wir in den genannten Fürsten (אַלּוּפִים) zu suchen berechtigt sein. Somit bestanden neben den Königen und ihnen untergeordnet noch fortwährend Allufim oder Stammesfürsten. Ein solches Nebeneinanderbestehen von Phylarchen und Königen ergiebt sich auch aus dem Liede Moseh's in Ex. 15, 15, wo die Allufe-Edom vor Furcht erbeben, verglichen mit Num. 20, 14, wo ein einheitlicher König über Edom herrscht. Auch Ezech. 32, 29 gedenkt noch edomitischer Fürsten neben ihren Königen.

Schon die einfache Gliedrung des 36. Kap. der Genesis zeigt, dass die Verhältnisse so aufgefasst werden müssen. Vs. 1—8 giebt Nachricht von Esau's Familie vor seiner Uebersiedelung nach Seir, Vs. 9—14 nach derselben; Vs. 15—19 zählt die Stämme der Edomiter auf, die wie die Stämme der Israeliten ihre Namen von den nächsten Nachkommen Esau's entlehnten, und deren jeder seinen אַלּוּף hatte; Vs. 20—30 giebt die Genealogie des Choriters Seir, dessen Nachkommen den Edomitern weichen mussten; Vs. 31—39 nennt die Reihenfolge der edomitischen Könige und Vs. 40—43 giebt (nach ausdrücklicher Angabe in Vs. 40) die Wohnsitze der Stammfürsten an. So Hengstenberg III, 291, der aber auf die Schwierigkeit, dass noch in Vs. 15—19 vierzehn, in Vs. 40—43 dagegen nur eilf Allufim genannt werden, nicht eingeht. Wir vermuthen, die Lösung dieser Schwierigkeit darin zu finden, dass Vs. 15—19 die Zahl der Stammfürsten angibt nach ihrem anfänglichen Bestande, wahrscheinlich zu der Zeit, wo die Herrschaft der Stammfürsten sich durch die Wahl eines Königs einen einheitlichen Mittelpunct schuf — während Vs. 40—43 den Bestand der Stammfürsten zur Zeit des Erzählers, d. h. unter dem letzten Könige Hadar angiebt. Durch irgend welche, uns unbekannt gebliebenen, Verhältnisse kann sich die Zahl der Stammfürsten während der Herrschaft

der acht Könige leicht von 14 oder 13*) bis auf 11 (oder wenn der König, was doch am wahrscheinlichsten ist, aus den Häuptlingen selbst gewählt ist, auf 12) reducirt haben.

Die kriegerische Macht der Edomiter hatte ein mächtiges Bollwerk in dem festungsartigen Charakter ihres Berglandes. Ihre Beschäftigung theilte sich zwischen Jagd, Ackerbau, Viehzucht, Weinbau und Handel. Für letztern namentlich war die Lage des Landes eine sehr günstige. Denn diese bestimmte sie zu den Trägern des höchst bedeutenden Zwischenhandels zwischen den Häfen des persischen und arabischen Meerbusens einerseits und den phönizischen und philistäischen Seestädten andrerseits (vgl. Heeren's Ideen I, 2 p. 107). „Die in militärischer, wie in merkantilischer Beziehung gleich wichtige Hauptstadt der Edomiter, die feste Felsenstadt Sela oder Petra, in welcher zugleich zwei Karawanenstrassen sich kreuzten (Plinius hist. nat. 6, 28: „Huc convenit utrumque bivium, eorum, qui Syriae Palmyram petiere, et eorum, qui ab Gaza venerunt" vgl. Robinson III, 114 f.), ist recht eigentlich eine Repräsentation des eigenthümlichen edomitischen Lebens" (Baur, Amos S. 100). Nächst Petra war Bozra (LXX: *Βοσόρ*, jetzt Besseyra vgl. Robinson III, 125 f., — nicht zu verwechseln mit dem in römischer Zeit viel genannten Bostra, der Hauptstadt von Auranitis) durch ihre feste Felsenlage ein mächtiger, kriegerischer Stützpunct der edomitischen Herrschaft, und die Hafenstädte Elat und Ezeongeber die bedeutendsten Stapelplätze ihres Handels.

Ueber die Religion der Edomiter erhalten wir nirgends nähere Kunde; 2 Chron. 25, 13 ist von Vielgötterei die Rede, und in 1. Kön. 11, 1 werden unter den ausländischen Weibern Salomo's auch Edomitinnen genannt, von einem edomitischen Cultus ist aber auch hier nicht, wenigstens nicht insbesondere (Vs. 8), die Rede. Aus dem öftern Vorkommen des Namens Hadad, der dem aramäischen Sonnengott zukam, hat v. Lengerke (I, 298) auf Sonnencultus geschlossen.

2. Ueber den **Berg Hor** vgl. K. Ritter XIV, 1127 ff.: „Ueber den Hügeln der Trümmerstadt der Lebendigen, wie über dem steilen Felsenkranze der Grabstätten der Todten (Petra), erhebt sich gegen Nordwest das erhabene Doppelhorn des Berges Hor, der selbst wie eine ungeheure, mächtige, zertrümmerte Felsenburg mit Klippen, senkrechten Steilwänden, Zacken und nackten Gipfeln aller Art in die blauen Lüfte und in ihre Einsamkeit majestätisch emporragt." Robinson beschreibt (III, 54) die Gestalt des Berges als die „eines unregelmässig abgestumpften Kegels mit drei zackichten Spitzen unter denen die im Nordosten die höchste und mit der muhammedanischen Grabkapelle Aharons (Wely Harûn) versehen ist." Die Araber bringen noch jetzt auf dem Berge unter Anrufung Harun's blutige Thieropfer dar.

§ 84. (Num. 21, 4—9.) — Als Israel vom Berge Hor aufgebrochen war und dem Schilfmeer zuzog, um das Edomitergebiet zu umgehen[1]), machte der Gedanke an den ungeheuren Umweg, den es nun zuschlagen genöthigt war, und die Beschwerde der Wandrung durchlas öde Sandmeer der Arabah das Volk so missmuthig und ungeduldig, dass es, aller Gnade und Zucht seines Gottes vergessend, in die frevelhaften

*) Delitzsch wenigstens ist der Meinung, dass der Alluf-Korach in Vs. 1, ohne Zweifel aus Vs. 18 hereingekommen und mit dem Samaritaner zu streichen sei. Und in der That ist es undenkbar, dass zwei Stämme eines Volkes denselben Namen haben sollten.

Worte ausbrach: „Warum habt ihr uns heraufgeführt aus Aegypten, dass wir sterben in der Wüste? Denn Brot ist nicht da noch Wasser und uns ekelt vor dieser losen Speise“ (des Manna's). Zur Strafe solchen Frevels sandte Jehovah Saraf-Schlangen [2]), durch deren tödtenden Biss Viele aus dem Volke hinweggerafft wurden. Da erkannte das Volk bussfertig seine Sünde: „Wir haben gesündigt wider Jehovah und wider dich, spricht es zu Moseh, — bete zu Jehovah, dass er von uns nehme die Schlangen.“ Moseh machte nun auf Jehovah's Befehl einen kupfernen Saraf, und richtete denselben zum Panier des Heils im Lager auf. Und wenn Jemanden eine Schlange biss, so blickte er auf die kupferne Schlange und blieb leben [3]). —

1. Dass dieser Vorfall noch diesseits des Edomitergebirges (also in der Arabah), wenn auch wahrscheinlich schon in der Nähe des Meeres, sich ereignete, ergiebt sich mit Sicherheit aus Vs. 4. Näheres ist aber über die **Oertlichkeit** nicht angegeben. Erwähnungswerth ist aber wenigstens die Vermuthung Lightfoot's (Opp. I, 37): „Aeneus hic serpens videtur loco nomen Zalmonae indidisse i. e. locus imaginis. Zalmonah war nach Num. 33, 41 die zunächst auf den Hor folgende Station. — Dass die Schlangen in der Nähe des Meerbusens von Akabah noch jetzt sehr zahlreich sind, bezeugt Burckhardt (II, 814): „Ueberall zeigte der Sand am Ufer Spuren von Schlangen, die dort in mancherlei Richtungen gekrochen waren. Einige dieser Spuren schienen von Thieren herzurühren, deren Körper nicht weniger als zwei Zoll im Durchmesser haben konnte. Mein Führer sagte mir, dass Schlangen in diesen Gegenden sehr gewöhnlich wären; dass die Fischer sich sehr vor ihnen fürchteten und Abends, ehe sie schlafen gingen, ihre Feuer auslöschten, weil man wisse, dass das Licht sie herbeiziehe.“ Auch Schubert berichtet (auf seiner Reise von Akabah nach dem Hor, II, 406): „Am Nachmittage brachte man uns eine sehr buntfarbige, mit feuerrothen Flecken und Wellenstreifen gezeichnete, grosse Schlange, die, wie uns dies der Bau ihres Gebisses zeigte, zu den giftigsten Arten dieses Geschlechtes gehörte. Sie war todt und bei der Hitze schon in Verwesung übergegangen. Nach der Aussage der Beduinen ist diese Schlange, welche sie sehr fürchten, in der Umgegend sehr häufig.“ — Dass Zalmonah schon auf der Ostseite des Gebirges lag, wie Raumer meint (Zug d. Isr. S. 45: „Ich vermuthe unter diesem Namen dürfte Maan zu verstehen sein, welches nach Seetzen Alâm-Maan heisst“), ist sehr unwahrscheinlich. Die Entfernung vom Hor ist viel zu gross, als dass man Maan als die erste Station nach dem Hor annehmen könnte.

2. Die Urkunde bezeichnet die Schlangen als נְחָשִׁים שְׂרָפִים, **Saraf-Schlangen**, d. h. Feuer-Schlangen. Den Namen Saraf trägt diese Schlangenart entweder von ihrem feurigen d. h. entzündlichen Bisse, oder wie uns durch die eben angeführte Stelle Schubert's wahrscheinlicher geworden ist, von den feuerrothen Flecken ihrer Haut. — Jesajah (14, 29; 30, 6) spricht von fliegenden Sarafs. Solcher geschieht bei den Alten häufig Erwähnung (Herod. 2, 75; 3, 109; Aelian. anim. 2, 38; Pomp. Mel. 3, 8 u. A.); auch neuere Reisenden behaupten solche im Orient gesehen oder davon gehört zu haben (Oedmann, Sammll. aus d. Naturk. zur Erkl. d. h. Schr. VI, 71 ff.). Winer (Reallex. II, 413) bemerkt indess dazu nicht ohne Grund, dass diese Nachrichten alle sehr unsicher seien, und da die Zuverlässigern unter den Berichterstattern ausdrücklich Füsse

erwähnen, so habe man Grund zu vermuthen, dass sie Schlangen mit Eidechsen (von denen es wirklich einige Arten mit einer Flughaut zwischen den Füssen giebt, vgl. Oken, Zoologie II, 310 ff.) verwechselt hätten. Bei Jesajah (a. a. O.) werde man aber nicht eine naturhistorische, sondern bloss eine dichterische Vorstellung annehmen dürfen. Vgl. Link, die Urwelt u. d. Alterthum II, 197 ff.

Bochart (III, 211 ff. ed. Rosenm.) erklärt den Saraf für die Hydra oder die giftige Wasserschlange, die in den Bächen der Wüste — und wenn diese vertrocknen, auch auf dem Lande lebt und dann Χέρσυδρος genannt wird. Ihr Biss sei besonders im letztern Falle brennend schmerzlich und entzündlich.

3. Ueber die **eherne Schlange** Moseh's hat sich eine sehr zahlreiche Literatur angesammelt. Vgl. besonders Buxtorf, hist. serp. aen. in s. Exercitt. p. 458 ff.; Deyling in s. Observv. ss. II, 207 ff.; Vitringa, Obss. ss. I, 403 ff.; Huth, Serpens exaltatus non contritoris sed conterendi imago. Erl. 1758; G. Menken, üb. d. eherne Schlange. 2. A. Bremen 1829; G. C. Kern, die eherne Schl. in Bengel's theol. Archiv V, Stück 1—3; B. Jacobi, üb. d. Erhöhung des Menschensohnes, in d. Studd. u. Kritt. 1835. I; Sack, Apologetik. 2. A. S. 355 ff.; Hofmann, Weiss. u. Erfüll. II, 140. 142 f.; Stier, Reden des Herrn Jesu nach Johannes. I, 85 ff.; Lücke, Olshausen, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Meyer, de Wette-Brückner ad Joh. 3, 14. 15; Winer, Reallex. II, 414 f.

Eine Blumenlese der natürlichen Deutungsversuche giebt Winer l. c.: „Die Liebhaber natürlicher Erklärung der biblischen Wunder erkannten entweder die Heilung durch Ansehen der Schlange für eine bloss psychische und rühmten die Kraft des Glaubens, d. h. der Einbildung zur Beseitigung körperlicher Uebel, wobei jedoch Moses auch durch passende Arzneimittel unterstützend eingegriffen habe; — oder sie glaubten, die eherne Schlange sei als Nachbildung der giftigen Schlangen aufgestellt worden, damit jeder Israelit sich vor diesen in Acht nehmen könnte, und zugleich hätte den Gebissenen, welche von den das Lager umgebenden Triften nach diesem Bilde gingen, die Motion Heilung gebracht (wie Aehnliches bei den Tarantelbissen vorkomme). Noch Andre erklärten kurzweg das Schlangenbild für das Zeichen (Schild) des Feldlazareths; wer sich dahin wendete, fand Aerzte und Arzneimittel und so Heilung (namentlich durch Aussaugen des Giftes).“ Gewiss mit Recht sagt Winer, dass alle diese Deutungen mehr oder minder lächerlich seien. Hinzugefügt werden mag noch, dass Marsham (Canon chron. p. 149) die ganze Begebenheit auf die Kunst der Schlangenbeschwörung (§ 16, 2), die Moseh aus Aegypten mitgebracht habe, reducirt. Eine Widerlegung dieser Auffassung möchte ebenso überflüssig wie die der übrigen natürlichen Deutungen sein.

Winer selbst lässt die eherne Schlange als Symbol der göttlichen Heilkraft errichtet sein. Die wunderbaren Heilungen, die nach der Urkunde durch ihren Anblick verrichtet sein sollen, verweist er (da er die Annahme einer psychischen Einwirkung unter den Gesichtspunct der Lächerlichkeit gestellt hat) wahrscheinlich in das Gebiet der Mythe. Mit dem Recurs auf die Mythe ist es aber hier gerade ein misslich Ding. Die Thatsache der Errichtung einer ehernen Schlange in der Wüste ist durch 2 Kön. 18, 4 hinlänglich beglaubigt. Hier erfahren wir, dass die eherne Schlange, welche Moseh gemacht hatte, sich bis in die Zeit des Königs Hiskiah unter dem Namen Nechuschtan (נְחֻשְׁתָן = Erz, Kupfer) erhalten hatte und Gegenstand abgöttischer Verehrung (durch Räuchern) geworden war, der erst Hiskiah durch Zertrümmerung derselben ein Ende machte. Steht aber die Errichtung der Schlange durch Moseh als historische Thatsache fest, so kann es auch kaum bezweifelt werden, dass Moseh sie nicht bloss als (leeres) Symbol, sondern

zugleich als Mittel der Heilung aufgestellt habe; — und hat Israel sie aufbewahrt und ihr später göttliche Verehrung gezollt, so ist auch das nur begreiflich, wenn sich an sie die historische Erinnerung erlangter Heilung anknüpfte, sei es nun, dass diese durch die psychische Macht des Glaubens (= Einbildung) oder durch objective göttliche Wundermacht bewirkt worden war.

Dass der aufgestellten Schlange die Geltung eines Symbols zukomme, unterliegt keinem Zweifel (unter den Neuern hat nur Hengstenberg, Beitr. I, 164 dies geläugnet: es sei nur darauf angekommen, ein äusseres, gleichviel welches, Zeichen zu wählen, um jeden Gedanken an eine natürliche Heilung zu entfernen), aber welches diese Geltung sei, ist zweifelhaft. Die Ansichten darüber gehen von vorne an nach zwei Seiten auseinander: 1) man fasst die Schlange als Bild oder Repräsentant der heilenden Kraft, und zwar entweder a) mit bloss typischer Beziehung auf Christum, der in der Gestalt des sündlichen Fleisches erschienen und für uns zur Sünde gemacht, am Holz des Fluches hing (so die meisten Kirchenväter und ältern Theologen bis auf Deyling, Olshausen, Stier etc., — oder b) mit bloss symbolischer Beziehung auf die im Alterthum geltende Anschauung, nach welcher die Schlange als Agathodämon, Symbol des Heils und der Heilung gilt (so Winer etc.); — 2) man denkt sich die erhöhte (aufgehängte) Schlange als Bild und Repräsentation der durch Gottes Gnade unschädlich gemachten Giftschlange, als Bild ihrer Ueberwindung, als imago non contritoris sed conterendi vel contriti, und zwar entweder a) mit Beziehung auf Gen. 3, 15 in der Weise, dass wie die lebendigen todbringenden Schlangen an den Schlangensamen, der den Weibessamen in die Ferse sticht, erinnern sollen, so die aufgehängte Schlange an den Schlangensamen, dem der Weibessame den Kopf zertreten hat, (so Huth, Vitringa, Menken, Bengel, Kern, Sack, M. Baumgarten etc.), — oder b) von Gen. 3 absehend, mit blosser Beziehung auf die gegenwärtige Schlangenplage (so Ewald II, 177: „ein Zeichen, dass, so gut als diese Schlange auf Jahve's Geheiss gebunden und unschädlich in der Höhe schwebe, ebenso Jeder, der dies im Glauben an die erlösende Kraft Jahve's anschaue, vor dem Uebel gesichert sei").

Gegen diese zweite Auffassung (besonders wenn man eine beabsichtigte und bewusste Beziehung auf Satan dabei voraussetzt) spricht: 1) Der gläubige Hinblick der Gebissenen auf dieses σύμβολον σωτηρίας (Sap. 16, 6) soll denselben Heilung und Rettung von dem Schlangenbisse, der sie bereits dem Tode geweiht hat, bringen. Das Symbol ist also ein Bild und Repräsentant der Kraft, von welcher die Heilung ausgeht, also nicht Bild des Todbringenden, sondern Bild des Heilbringenden. — 2) Das Aufstellen (Erhöhen, Aufhängen) der Schlange dient nicht dazu, sie als gebunden und überwunden, als getödtet und zertreten darzustellen, sondern nur dazu, sie in conspectu omnium hinzustellen. — 3) Die eherne Schlange, in diesem Sinne gefasst, wäre wohl geeignet gewesen zur Erinnerung und zum Denkmal der geschehenen Plage und Rettung, nicht aber zum Symbol und Mittel der noch zu erflehenden und zu erwartenden Rettung. 4) Die abgöttische Verehrung, welche man später der ehernen Schlange zollte, legt Zeugniss dafür ab, dass man sich die Heilkraft als von ihr ausgegangen gedacht hat, dass man in ihr den Inhaber der Heilkraft repräsentirt gesehen hat.

Sehen wir uns nun deshalb zur ersten Auffassung zurückgedrängt, so müssen wir jedoch gleich von vornherein die althergebrachte typische Deutung, die keine andre Beziehung und kein andres Motiv für die Wahl gerade dieses Symbols kennt, als die zukünftige Erhöhung Christi am Kreuze, von uns weisen. Allerdings war Dem, der die Wahl des Symbols bestimmte (Jehovah), die Kreuzigung Christi präsent, aber sie war es

nicht Denen, für welche das Symbol ein σημεῖον σωτηρίας sein sollte, und nicht Moseh sagte damals schon; „Gleich wie jetzt eine Schlange erhöht ist, so soll dereinst der Messias erhöht werden", sondern erst Christus sagte in der Fülle der Zeit: „Gleich wie Moseh eine Schlange in der Wüste erhöht hat, also muss des Menschen Sohn erhöht werden" (Joh. 3, 14). Das, was in der Wüste geschah, sollte schon für Israel ein verständliches Zeichen und Bild, nicht ein Jahrtausende lang unlösbares, erst durch das Wort Christi verstehbar gemachtes Räthsel sein.

Sehen wir deshalb zunächst von der typischen Beziehung der erhöhten Schlange ganz ab, um aus den Anschauungen der damaligen Zeit zu ermitteln, was Moseh selbst und die Verständigen in Israel sich dabei gedacht haben mögen.

Das heidnische Alterthum kannte ebenso gut wie das israelitische die Schlange als Träger und Repräsentant des Giftes; auch ihm war daher die Schlange Gegenstand der Furcht und des Schreckens, des Grauens und des Abscheu's, auch in ihm wusste man von der Feindschaft, die den Menschen dazu treibt, der Schlange den Kopf zu zertreten, — und die Schlange, ihn mit tödtlichem Stich in die Ferse zu verwunden. Dennoch hat die Schlange in der religiös-symbolischen Anschauung des gesammten heidnischen Alterthums die Geltung einer Segen-, Heil- und Genesung- bringenden Macht erlangt, und ist als solche Gegenstand religiöser Verehrung geworden. „In der ägyptischen Theologie war sie von Alters her ein Bild der Heilkraft; sie wurde in der Thebais verehrt (Herod. 2, 74) und auf den Denkmälern erscheint sie in gar mancher Verbindung bald der milden segnenden Isis zugetheilt, bald ausgestattet mit dem Kopf des Serapis als guten Gottes" vgl. Creuzer's Symbolik I, 504 f.; II, 393. Durchweg tritt sie hier als Agathodämon, als Repräsentation des Ich-nuphi (Kneph, Knuph), d. i. des guten Geistes, des Urhebers aller wohlthätigen und glücklichen Ereignisse auf (Jablonsky, Panth. Aegypt. I, 4 p. 81 ff.). Bei den Griechen und Römern war die Schlange die stetige Begleiterin oder Repräsentantin der Heilgötter und das eigentlichste Symbol der Heilkunde (vgl. Panofka, Asklepios und die Asklepiaden, in d. Abhandll. der Berliner Akad. aus dem J. 1845, philol. und hist. Abhandll. S. 271 ff. — C. A. Böttiger, die heilbringenden Götter, — in s. Kleinen Schriften, gesamm. v. J. Sillig I, 93 ff.), — und es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Cultus aus dem Orient herübergekommen ist.

Woher nun, fragen wir, dieser auffallende Dualismus in der antiken Auffassung der Schlange? woher dieser sonderbare Gegensatz, dass ein Thier, welches in der Wirklichkeit nur Tod und Verderben verbreitet und daher mit Recht ein Gegenstand des Grauens und Entsetzens ist, dennoch so allgemein in der religiös-symbolischen Anschauung zum Repräsentanten der Heilkraft geworden ist? Die ältere Theologie antwortete entweder: Das ist eben die List und der Trug des Teufels, sein Sieg und Triumph im Heidenthum, dass es ihm gelungen ist, selbst das angeborne Grauen des Menschen vor diesem seinem Abbilde und Organe zu überwinden, und in ihm sich selbst Verehrung und Anbetung zuzuwenden; — oder aber sie leitet die heidnische Anschauung aus der κακοζηλία des Heidenthums ab, der zufolge die heidnische Mythologie überhaupt nur lügenhafte Verdrehung und Verzerrung der biblischen Geschichte mit phantastischer Bereichrung und Ausschmückung derselben ist, und namentlich in unserm Falle Asklepios mit der Schlange nur eine heidnisch-mythologische Verzerrung Moseh's und der von ihm errichteten ehernen Schlange ist (so namentlich Huetius, Demonstr. evang. Propos. IV C. 7 § 6). Man wird nicht erwarten, dass wir uns auf eine Widerlegung dieser

Ansichten einlassen. — Anderweitige Erklärungsversuche (vgl. K. Sprengel, Gesch. d. Medicin. Dritte Aufl. I, 190ff.) übergehen wir.

Gewöhnlich nimmt man an, dass die Verehrung der Schlange als Repräsentanten der Heilkraft von giftlosen, unschädlichen Schlangen ihren Ausgangspunct genommen habe. Uns erscheint dies sehr unwahrscheinlich. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Verehrung der Schlange von Aegypten ausgegangen ist; und hier knüpfte sie wahrscheinlich an die magische Kunst der Schlangenbeschwörung an, welche den Kern der ägyptischen Magie bildete. Dass diese aber ihren Ruf und ihre Geltung der Bändigung giftiger Schlangen verdankte, möchte kaum zu bezweifeln sein. Auch wird sich auf diesem Wege schwerlich eine Vermittelung mit der Idee der Heilkraft gewinnen lassen; während bei der giftigen Schlange eine solche ziemlich nahe zu liegen scheint. Wir möchten nämlich die Lösung des Problems in der sich schon der ältesten Heilkunde aufdrängenden Erfahrung suchen, dass die erfolgreichsten Heilkräfte der Natur gerade in den Giften liegen, — dass also Krankheit durch das, was sonst Krankheit bewirkt, Gift durch Gift, geheilt und überwunden wird. Einen bedeutsamen Fingerzeig giebt uns dabei das griechische Wort φάρμακον, welches ebensowohl Gift als Arznei, ebensowohl Heilmittel als Zaubermittel bedeutet. Wir sehen daraus einerseits, dass Magie und Medicin aus ein und demselben Boden erwachsen sein, und andrerseits dass die älteste Arzneikunde vorzugsweise ihre Heilmittel den Giften entlehnt haben müsse. Die Correlation von Gift und Arznei liegt ja auch unserer heutigen Arzneikunde nicht fern. Das Gift wirkt meist nicht dadurch tödtend, dass es die Lebensfunctionen hemmt, sondern vielmehr dadurch, dass es sie steigert, — aber in so übermässiger Weise steigert, dass der Organismus einer solchen Steigrung nicht gewachsen ist, sondern ihr unterliegt, durch sie aufgerieben und zerstört wird. Gelingt es aber der Arzneikunde, des Giftes durch Erkenntniss seines Wesens und seiner Wirkung so wie seines Verhältnisses zum Organismus in dem Maasse Herr zu werden, dass es mit Sicherheit des Erfolges nur da in Anwendung gebracht wird, wo — und nur in so weit als es die Lebensfunctionen bloss in dem Maasse steigert, wie der jedesmalige Zustand des Organismus es ertragen kann und dessen bedarf, so wird das todbringende Gift zur Arznei und zum Lebenselixir. Dem Kranken ist oft dieselbe Speise Gift, die dem Gesunden neue Kräfte des Lebens und der Gesundheit giebt. Der Begriff des Giftes ist also ein relativer. Würde unsre Gesundheit eine absolute sein, so gäbe es keine Gifte mehr; vielmehr würde dann, was wir jetzt Gift nennen, wahrscheinlich sich als das höchste und kräftigste Fördrungs- und Kräftigungsmittel des Lebens darstellen.

Doch kehren wir zur Schlange zurück. Sie ist gewissermaassen das personificirte Gift, — und weil das Gift in der Hand des kundigen Arztes, der es zu beherrschen versteht, Arznei ist, so eignet sich die Schlange zum Symbole der Heilkraft, zum Attribute der Heilgötter, — und dies um so mehr, weil durch die Schlangenbeschwörung es der Magie, die ursprünglich mit der Heilkunde zusammenfiel, gelungen ist, auch die giftigsten Schlangen zu bändigen, zu beherrschen, und dem Willen des Magiers dienstbar zu machen.

Auf solche Weise möchten wir uns die räthselhafte Doppelstellung des Alterthums zur Schlange erklären und zurechtlegen. Doch sei dem, wie ihm wolle; es ist unbestreitbares Factum, dass die Schlange im ganzen Alterthum Symbol der Heilkraft ist. Und als solches ist, behaupten wir, auch das eherne Schlangenbild, das in der Wüste errichtet wurde, zu deuten.

Zweierlei scheint mit dieser Auffassung unverträglich zu sein: 1) dass sonst in der

Bibel die Schlange nicht als Symbol des Heils und der Heilung, sondern vielmehr als Symbol des Bösen und des Unheils, als Organ und Repräsentant des Teufels auftritt, — und 2) dass Moseh durch die Errichtung der Schlange als eines Symbols der göttlichen Heilkraft mit dem dekalogischen Gebote Exod. 20, 4 in Widerspruch getreten sein würde.

Menken, Kern, Sack halten es aus dem angegebenen Grunde für unmöglich, in der erhöhten Schlange Heilbringendes abgebildet zu sehen. „Diese Meinung, sagt Sack, erscheint unhaltbar, wenn man sich erinnert, dass die Schlange in der Bibel und fast in der ganzen religiösen Welt (?!) ein Bild Satan's ist. Und dies muss sie umsomehr auch in diesem Symbole, da das Natürlich-Verderbende in der Hand Gottes noch so eben in der Gestalt von Schlangen aufgetreten war. Heisst es nun, die von Mose auf Gottes Befehl erhöhte Schlange solle angesehen werden, natürlich mit gläubigem Vertrauen auf Jehovah, der unter dieser Bedingung retten wollte, so kann die Schlange hier nicht aufhören, Bild des Bösen zu sein, sondern die Anheftung (?) der Schlange muss gerade Bild ihrer Ueberwindung, Bändigung, Kreuzigung sein. Die eherne Schlange repräsentirte die verderbenden Schlangen, sammt Sünde und Satan, in deren Gefolge sie unter Zulassung Jehovah's gekommen waren. Ihre Anheftung, war sie mit Durchbohrung des Kopfes verbunden oder nicht, gewährte das Bild der Ueberwindung, und dass Jehovah der Ueberwinder sei oder sein wolle, lag in der Verheissung.“ —

Zunächst muss ich es entschieden bestreiten, dass die eherne Schlange in Beziehung zu stellen sei zur Schlange des Paradises (Gen. 3); sie steht vielmehr nur in Beziehung zur gegenwärtigen Schlangenplage. Es liegt hier nicht die mindeste Berechtigung vor, die Schlange oder den Schlangensamen aus Gen. 3, 15 herbeizuziehen. Man ist hier ebenso sehr, d. h. ebenso wenig befugt, an den Teufel zu denken, als bei dem Feuer, das die äussersten Lager zu Tabeerah verzehrte (§ 70), an das höllische Feuer. — Allerdings finden wir im A. T. kein weiteres Zeugniss für die Meinung, dass auch den Israeliten die Schlange Symbol der Heilung gewesen sei, aber wir finden auch im ganzen alten Test. kein weitres Zeugniss, dass sie ihnen als Symbol des Teufels gegolten habe. Als eine historische Ueberliefrung aus der Urzeit des Menschengeschlechtes hatte sich die Sage von der Verführung des Urmenschen erhalten, treu und unverfälscht, aber auch unergründet und unverstanden; die Schlange des Paradises war gleichsam eine Hieroglyphe am Portal der heiligen Geschichte, an der Jahrtausende lang der sinnende Menschengeist zu deuten hatte, und die er selbst zur Stunde noch lange nicht vollständig und sicher ausgedeutet hat. Wie wenig namentlich im alten Test. dies Mysterium iniquitatis ergründet und verstanden war, zeigt deutlich genug die dürftige, elementare Gestalt seiner Satanologie, zu deren weitern und festern Ausbildung erst in der nachexilischen Zeit bedeutende Schritte geschehen, — das zeigt sich ferner darin, dass im ganzen A. T. nirgends eine sichere Anspielung oder Bezugnahme auf die Verführung des Urmenschen durch die Schlange sich findet, — das erste Beispiel der Art findet sich in dem apokryphischen Buch d. Weish. (K. 2, 24). Wie gering mag also vollends das Verständniss jenes Geheimnisses der Bosheit bei dem Israel der Wüste gewesen sein, auch wenn es, woran noch sehr zu zweifeln erlaubt ist, ihm allgemein bekannt und stets präsent war! Ungleich präsenter und lebendiger bewusst war ihm jedenfalls die ägyptische Anschauung von der Schlange als einem Symbol der Heilung. Wurde ihm nun ein Schlangenbild als *σύμβολον σωτηρίας* hingestellt mit der Verheissung, wer es anblicke, solle genesen, so konnte es darin nichts Anderes sehen, als ein Symbol der Heilkraft, um deren Vergegenwärtigung und Aneignung es sich hier handelte. Der Gedanke, der den Hinblickenden beim Anblicke erfüllte, konnte kein andrer sein, als:

Gift dem Gifte, Tod dem Tode durch die Gnade Jehovah's, der gesagt hatte Ex. 15, 26: „Ich bin Jehovah, dein Arzt", — oder wie es bei Hosea 13, 14 heisst: „Tod, ich will dir ein Gift, Hölle, ich will dir eine Pestilenz sein." Dass solche Antithesen dem Geiste der Gesetzgebung nicht fremd waren, zeigt Name und Institut des Sündopfers. Es heisst חטאת d. i. Sünde, weil es zur Sünde gemacht ist; — also Sünde gegen Sünde, gemachte Sünde gegen wirkliche Sünde, wie dort ein Schlangenbild gegen die lebendigen Schlangen; — Sünde wird durch Sünde getilgt, wie dort die Schlange unkräftig gemacht wird durch die Schlange.

Das zweite Bedenken gegen unsre Auffassung ist dem Dekalog entnommen. Würde nicht Moseh, sagt man, wenn er ein Bild der göttlichen Heilkraft aufgerichtet hätte, desselben Frevels sich schuldig gemacht haben, den er an Aharon und den Israeliten einst so ernst gerügt, so nachsichtslos bestraft hatte (§ 50)? Konnte Moseh so bald des Gebotes vergessen, das unter den Donnern des Sinai verkündet worden war: „Du sollst dir kein Bildniss noch Gleichniss machen"?, — ja würde nicht dadurch Jehovah mit sich selbst in Widerspruch gesetzt werden, wenn man ihn heute gebieten lässt, was er gestern verboten hat?

Fasst man das dekalogische Gebot so engherzig, wie es in dieser Argumentation gefasst ist, so würden die mancherlei symbolischen Gebilde in und an der Stiftshütte unter dieselbe Verdammniss fallen; ja es würde die Errichtung des Schlangenbildes an sich, gleichviel welche Deutung und Beziehung man ihm giebt, verwerflich erscheinen. Das dekalogische Gebot selbst ist aber auch ganz anders angethan. Zunächst ist gewiss 1) darauf Gewicht zu legen, dass es heisst: „**Du** sollst dir kein Bildniss noch Gleichniss machen." Es ist damit nicht ausgeschlossen, dass Jehovah nicht selbst ein Bildniss und Gleichniss für Israel anordnen und aufstellen lassen könne. Er hat es vielmehr thatsächlich gethan: in der Wolken- und Feuersäule, im Engel des Herrn hat er eine reale Temunah von sich aufgestellt, in der Stiftshütte so wie in deren Geräthen und Gebilden hat er symbolische Temunot göttlicher Gedanken und Dinge angeordnet. Aber hier hat eben Er selbst es gethan. Den Israeliten dagegen hat er verboten, nach eigenem Gutdünken sich Bilder und Symbole Gottes oder göttlicher Dinge zu machen, weil dies Gutdünken ein fleischliches, heidnisches, irreführendes war. Aber auch die von Jehovah bereits legitimirten Bilder und Gleichnisse (z. B. die Geräthe und Gebilde der Stiftshütte) soll Israel sich nicht machen, denn nur an einer Stätte will Jehovah seinen Namen wohnen und sich dienen lassen, und aller Privat- und Winkelcultus ist ihm, weil unvermeidlich in Götzendienst ausartend, ein Gräuel. Dieser Fordrung des Gebotes widerspricht also die Errichtung der ehernen Schlange nicht, denn Jehovah selbst hat sie angeordnet und befohlen. — 2) Die Uebersetzung „Bild und Gleichniss" deckt sich nicht mit den hebräischen Worten. פֶּסֶל bezeichnet einen Götzen oder ein Götzenbild (§ 47, 3, g.), darauf ist es zunächst bei dem Verbote abgesehen. תְּמוּנָה ist eine Gestalt, in der Gott oder Göttliches auftritt, oder vorstellig gemacht wird (§ 52, 1). Die Temunah wird zum Pesel, wenn sie etwas Selbsterdachtes oder ein Symbol ist, dem eine Verehrung gezollt wird, die allein dem persönlichen Gotte selbst zukommt, und darum ist die Temunah neben und mit dem Pesel verboten. Die eherne Schlange war ein von Gott verordnetes Symbol, und als solches steht sie ausserhalb dieses dekalogischen Verbotes. Wird aber die eherne Schlange zu etwas Anderm gebraucht, als wozu Jehovah sie gegeben hat, wird auf sie (wie später wirklich geschah 2 Kön. 18, 4) eine Verehrung übertragen, die allein dem persönlichen, geistigen Gotte gebührt, so ist sie dadurch zum Pesel geworden, und unter den Bann unsres Verbotes gefallen. — 3) Das

letzte und eigentlichste Absehen des Verbotes ist in den Worten ausgesprochen: „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht.“ An und für sich ist das Machen eines Bildes oder Symbols von Gott oder Göttlichem nichts Unrechtes, falls das Bild sonst gotteswürdig und gottgemäss ist; zur Sünde wird es erst durch die Intention, es als Gegenstand göttlicher Verehrung hinzustellen. Die Gültigkeit dieses Satzes findet aber im alten Bunde aus pädeutischen und prophylaktischen Rücksichten keine Anwendung. Abbildungen der Person Gottes, auch wenn sie an sich würdig und angemessen wären, sollen im alten Bunde in keinem Falle zugelassen werden, weil das Kleinod des israelitischen Gottesbewusstseins, der Begriff des geistigen, heiligen, transcendenten Gottes dadurch bedroht und gefährdet wäre; — Symbole göttlicher Gedanken, Eigenschaften und Wirkungen sind dagegen geduldet, aber nur in dem Maasse und in der Weise, wie Jehovah selbst sie angeordnet hat, sei es für den stehenden, regelmässigen Gottesdienst in der Stiftshütte, sei es — wie bei der ehernen Schlange — in ausserordentlichen Fällen und daher nur zu vorübergehenden Zwecken auch ausserhalb der Stiftshütte. Jede andre Anwendung von Symbolen göttlicher Dinge ist aber verboten, weil sie bei der so mächtigen und gefährlichen Neigung des Volkes zum Natur- und Götzendienst der Missdeutung und dem Missbrauch unvermeidlich ausgesetzt wären.

So zeigt sich, dass das dekalogische Bilderverbot durch die von Jehovah selbst angeordnete Aufrichtung der ehernen Schlange als Symbol der von Jehovah ausgehenden Heilkraft nicht beeinträchtigt und verletzt ist. — Aharon's goldenes Kalb ist aber nach allen Seiten hin ganz incomparabel, denn dadurch wurden alle drei oben erläuterte Momente des dekalogischen Bilderverbotes zugleich und insgesammt verletzt, während die Errichtung der ehernen Schlange sie unberührt liess. Denn erstens hatte nicht Jehovah, sondern Aharon nach des Volkes Gelüsten das Stierbild errichtet; zweitens war das goldene Kalb ein Pesel im eigentlichsten Sinne, eine Abbildung der Person Gottes und zwar nach durch und durch heidnischen Gedanken; und drittens war es mit der Intention und zu dem Zwecke gemacht, um es anzubeten und ihm zu dienen.

Ein Zeugniss davon, wie der fromme und einsichtige Israelit im alten Bunde sich die Geschichte der ehernen Schlange deutete und zurechtlegte, haben wir in Sap. 16, 5—8. Der Verfasser dieses Buches findet in dem aufgerichteten Schlangenbilde ein *σύμβολον σωτηρίας;* er ist überzeugt, dass der Hinblickende nicht geheilt wurde *διὰ τὸ θεωρούμενον, ἀλλὰ διὰ σὲ τῶν πάντων σωτῆρα*, und findet darin eine thatsächliche Bewährung des Glaubens, *ὅτι σὺ εἶ ὁ ῥυόμενος ἐκ παντὸς κακοῦ.*

Wir haben schliesslich noch auf die typische Bedeutung unsrer Geschichte einzugehen. Wir erkennen eine solche an und zwar nicht bloss für den neutestamentlichen, sondern auch schon für den alttestamentlichen Standpunct. Zwar dessen können wir uns nimmer überreden, dass Moseh und das Israel seiner oder späterer Zeit aus der Aufstellung der ehernen Schlange habe erkennen können oder sollen, wie hier die Schlange symbolisch zum Heil Israels erhöht worden, so werde dereinst der Messias real zum Heil der ganzen Welt erhöht werden. Eine typische Tendenz und Absicht der göttlichen Anordnung finden wir aber darin, dass durch sie dem gläubigen Israeliten Gelegenheit gegeben war, sich mit dem Gedanken zu befreunden, wie ein Bild dessen, das für den natürlichen Menschen Gegenstand des Abscheu's ist, in der Hand Gottes für den geistlichen, glaubenden Menschen ein *σύμβολον σωτηρίας* werden könne, — damit, wenn dereinst der Mann des Fluches, der als Missethäter am Kreuz hing, ihm als der Erlöser von allem Fluche, als der Heiland aller Welt gepredigt und vorgestellt werde, er sich daran nicht ärgere, — also um beim geistlich gesinnten Israel dem vorzubeugen, was beim fleischlich gesinnten

Israel trotz dem eintrat (1 Kor. 1, 23: *Κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρώμενον, Ἰουδαίοις σκάνδαλον*).

Wenn nun Christus zu jenem Meister in Israel sagte (Joh. 3, 14. 15): *Καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῷ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, — so werden wir bei Nikodemus zunächst kein weitres und tieferes Verständniss des angezogenen Vorbildes voraussetzen dürfen, als der Verfasser des Buches der Weisheit l. c. ausgesprochen hat. Er kann also bei dem Worte Christi zunächst nichts Anderes sich gedacht haben als: Wie die Schlange in der Wüste in conspectu omnium hingestellt worden sei als ein *σύμβολον σωτηρίας* für den Glauben der Väter seines Volkes, so werde auch Jesus vor aller Welt Augen hingestellt werden als Messias, als Heiland und Erlöser Aller, die an ihn glauben. Aber wie es den Jüngern Jesu mit so vielen seiner Worte ging, dass ihnen nach seinem Leiden, Sterben und Auferstehen erst das rechte, volle Licht darüber aufging, so wird es auch bei Nikodemus gewesen sein. Als er Christum später am Kreuze hängen sah, ein Bild des Fluches und der Missethat und als vollends die Himmelfahrt Christi ihn belehrte, dass die Erhöhung am Kreuze Bedingung und Vorstufe der Erhöhung auf den Thron der Herrlichkeit sei, — da werden sich seinem sinnenden Geiste noch andere und tiefere Beziehungen jenes Wortes Christi erschlossen haben.

Freilich alle diejenigen Ausleger, welche in der ehernen Schlange eine Repräsentation der unschädlich zu machenden Schlangenplage oder gar ein Bild des zu überwindenden Satans sehen, werden gegen eine Parallele zwischen Christo und der ehernen Schlange protestiren müssen, denn dass ein Bild Satans nicht ein Vorbild Christi sein könne, versteht sich von selbst. Sie suchen daher den Vergleich, zu dem das Wort Christi auffordert, nicht in dem *ὄφις*, sondern lediglich in dem *ὑψωθῆναι*, insofern dies bei der Schlange (dem Bilde Satans) ebenso wie bei Christo ein schmerzvolles, leidendes, unterliegendes sei. Es würde dann in dem *ὑψωθῆναι*, auf die beiden gegensätzlichen Subjecte angewandt, dieselbe Amphibolie liegen, wie in dem שׁוּף Gen. 3, 15, — und wie in dem יִשָּׂא פַרְעֹה אֶת־רֹאשֶׁךָ Gen. 40, 13 und Vs. 19. Auch ist es vollkommen richtig, dass das *καθώς* und *οὕτως* grammatisch und sprachlich nur auf das *ὑψωθῆναι* geht. Aber dass die Mitbeziehung des Vergleiches auf den *ὄφις* dadurch ausgeschlossen sei, wird Niemand behaupten können und die Annahme einer Amphibolie des Sinnes in *ὑψωθῆναι* ist durch das Folgende ausgeschlossen, indem hier Zweck und Absicht des beiderseitigen Erhöhens, so wie Einfluss und Wirkung des hier und dort Erhöhten unter denselben Gesichtspunct des Heilbringens gestellt sind. — Hofmann (l. c. 143) entgegnet zweierlei: „Zwischen dem Menschensohne und der ehernen Schlange einen Vergleich zu ziehen, geht schon deshalb nicht an, weil jener die Gleiche derer hat, welchen geholfen werden soll, diese dagegen die Gleiche derer, welche das Uebel angerichtet haben, — und weil jener leidensfähig ist, nämlich in gleichem Leben mit denen, welchen er helfen will, diese dagegen leidensunfähig, nämlich ohne alles Leben.“ Letzteres ist in auffallender Weise fehlgegriffen: Die Geltung der ehernen Schlange ist doch jedenfalls eine symbolische, sowohl als Gegenbild der gegenwärtigen giftigen Schlangen, wie als Vorbild des zukünftigen, am Kreuze erhöhten Menschensohnes. Es liegt aber im Begriff und Wesen eines Symbols, dass es ein lebloses Ding ist. Ersteres dagegen scheint allerdings schlagend zu sein. Aber auch dies ist nur Schein. Es kommt darauf an, worin die Gleiche gesucht wird, oder gesucht werden muss. Die Gleiche zwischen der ehernen Schlange und dem erhöhten Menschensohne ist die, dass beide Vermittler des Heils sind, jene in symbolischer, dieser in realer Weise. Dem giftlosen

Erze ist die Gestalt der giftigen Schlange, durch deren Biss die Israeliten dem Tode verfallen sind, gegeben worden, damit dem gläubig Hinblickenden dieser Biss unschädlich gemacht und der Tod, dem er bereits verfallen ist, beseitigt werde. Versetzen wir uns in die neutestamentliche Anschauung, so finden wir dies Alles, mutatis mutandis, am gekreuzigten Christus wieder. Am klarsten spricht sich diese Analogie in 2 Kor. 5, 21 aus: *Τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.* Die Schlange, die uns mit giftigem Bisse zum Tode verwundet hat, ist die Sünde; und Christus der Sündlose ist für uns zur Sünde gemacht, damit wir durch den Glauben an ihn von Sünde und Tod erlöst würden. Die Gleiche, die der gekreuzigte Christus als solcher hat, ist also nicht eine Gleiche derer, welchen geholfen werden soll, sondern gerade so wie bei der ehernen Schlange eine Gleiche dessen, wodurch das Uebel angerichtet ist, nämlich der Sünde. Findet man diese Vergleichung gezwungen, unnatürlich, künstlich, so werfe man den ersten Stein auf den Apostel Paulus, dem wir sie entlehnt haben. Aber auch der Apostel Paulus hat sie nicht selbst erfunden, sondern sie aus dem alttestamentlichen, vorbildlichen Cultus herübergenommen, wo bekanntlich das Opfer, durch welches die aus der Gemeinschaft des Volkes Gottes ausschliessende Sünde getilgt werden sollte, geradezu Sünde, חטאת, genannt wird. Das Opferthier wurde zur Sünde, indem es als Heilmittel der Sünde auf den Altar kam, geradeso wie Christus nach 2 Kor. 5, 21 zur Sünde gemacht war, als er am Kreuze zum Opfer für unsre Sünde sich darbrachte. — Zum Zeugnisse aber dessen, dass die Sünde nach biblischer Anschauung allerdings eine Gleiche hat mit einer Schlange, die über den Menschen mit tödtlichem Bisse herfällt, oder mit einem wilden Thiere, das auf ihn lauert, um ihn zu zerfleischen, berufen wir uns auf Gen. 4, 7.

§ 85. (Deut. 2, 1—8.) — Der auf Umziehung des Edomitergebietes berechnete Weg der Israeliten führte sie in die unmittelbare Nähe des Meerbusens, wo der Wady el-Ithm (Getum) einen bequemen Weg durch das Gebirge darbot und sie ungefährdet auf die Ostseite desselben geleitete. Furcht überfiel die bis dahin so trotzigen Edomiter, als sie nun Israel auf der Ostseite ihres Gebietes, die jedem feindlichen Angriff offen stand, sahen. Aber Israel darf das Brudervolk nicht antasten und hat auch keinen Anlass dazu, da die Edomiter ihm nun in zuvorkommender Weise begegnen (§ 82, 1). Sich nach Norden wendend ging der Zug Israels ohne Zweifel auf der noch jetzt üblichen Karawanenstrasse, „auf einem Rain, den die Westgrenze des wüsten Arabiens und die Ostgrenze des cultivirten Landes bildet, welches sich vom Lande Edom bis zu den Quellen des Jordan auf der Morgenseite des Ghor hinzieht.“

D. 7. Jan. 1856.

Dritter Abschnitt.

Israel in den Arbot Moab.

Geographische Orientirung.

§ 86. Das tiefe Felsenthal des Wady el-Ahsy (Ahsa), der in seinem untern Laufe den Namen el-Kurahy annimmt, scheidet das edomitische vom moabitischen Gebirgslande. Das Moabitergebiet, wie es zur Zeit Moseh's und auch in den spätern Zeiten des alten Testamentes begrenzt war, erstreckt sich nach Norden hin bis zum Wady el-Modscheb, in dessen tiefem, fast senkrecht abgeschnittenem Felsenbette der Arnon dem todten Meere zufliesst. Das ganze Land führt jetzt nach der gegenwärtigen Hauptstadt desselben den Namen des Kerek (Kerak, Karak) vgl. § 5. Etwas südlich von dieser Stadt durchschneidet der Wady Kerek, der höchst wahrscheinlich mit dem biblischen Bache Sared (זֶרֶד) identisch ist[1]), die Moabitis und theilt sie in zwei nahezu gleich grosse Hälften. Vor und während der Römerherrschaft, überhaupt so lange sie sich eines gewissen Maasses von Cultur erfreute, war die Moabitis ein ausserordentlich fruchtbares Ländchen; jetzt freilich, nachdem es viele Jahrhunderte lang aller Cultur entbehrt hat, liegt es öde und wüste da. — Die alte Hauptstadt des Landes war Ar (עָר s. v. als עִיר, die Stadt κατ' ἐξ.) oder Ar-Moab, am linken Ufer des Arnon. Von ihr ist als zweite Hauptstadt zu unterscheiden Rabba oder Rabbat-Moab, in der Mitte des Landes gelegen. Im Süden des Landes, auf einer felsigen Anhöhe nicht weit vom Nordufer des Wady Kerek, lag die feste Stadt Kir (קִיר d. i. Mauer, Festung) oder Kir-Moab, das jetzige Kerek[2]).

1. In der Identification des **Baches Sared** mit dem Wady Kerek folgen wir K. v. Raumer. — Robinson (III, 107), Ewald und Ritter (XV, 689) sind dagegen der Meinung, dass der Sared mit dem W. el-Ahsy, der Grenzscheide zwischen Moabitis und Edomitis, identisch sei. Diese Ansicht stützt sich hauptsächlich darauf, dass nach Num. 21, 12, vgl. Deut. 2, 13. 14. 18 der Reisezug Israels zuerst beim Bache Sared da

Gebiet der Moabiter berührt habe. Das ist aber eine erweislich irrige Auffassung. Vielmehr sind ganz unzweifelhaft (nach Num. 21, 11 und Num. 33, 44) die Israeliten schon vorher, also bei einem jedenfalls südlicher liegenden Puncte an die Grenze des moabitischen Gebietes gelangt. Die hier genannte Station Ije-Abarim, die letzte vor dem Sared, wird nämlich in K. 33, 44 ausdrücklich als „die Grenze vom Lande Moab" bezeichnet, und auch K. 21, 11 beschreibt sie als „in der Wüste, die östlich von Moab, gegen Aufgang der Sonne" liegend. Ije-Abarim lag also eine ganze Marschroute südlicher als der Bach Sared, und müsste, wenn dieser der W. el-Ahsy wäre, im Gebirge Dschebal gesucht werden, was schon, von allem Andern abgesehen, wegen des Namens Abarim eine Unmöglichkeit ist (vgl. § 88, 2). — Der Wady el-Ahsy ist vielmehr, wie Gesenius zu Burckhardt II, 1067 wahrscheinlich gemacht hat, mit dem biblischen Weidenbach (Jes. 15, 7) identisch.

2. Aus einer barbarischen Gräcisirung des semitischen Namens **Ar** entstand der spätere Name Areopolis. Gesenius, Raumer, Robinson, Rabbi Schwarz u. A. identificiren nun das biblische Ar-Moab mit den heutigen Ruinen von Rabba oder Rabbat-Moab. In der Bibel kommt dieser Name nicht vor; aber schon bei Ptolemäus ist Ῥαβάθμωβα als die alte Hauptstadt der Moabiter erwähnt (ebenso bei Stephanus Byz.), und in der christlichen Zeit wird dies Rabbat-Moab auch stehend Areopolis genannt. Da nun ausserdem Rabba (רַבָּה = magna, multa, i. e. metropolis, caput regni) dem Sinne nach dasselbe bedeutet wie Ar (עִיר, d. i. die Stadt κατ' ἐξ.), so scheint obige Annahme wenigstens historisch und sprachlich hinlänglich gerechtfertigt; aber nicht ebenso geographisch, vielmehr ist das, was die Bibel über die Lage von Ar-Moab aussagt, völlig unverträglich mit der Lage der Ruinen von Rabbat-Moab. Es ist Hengstenberg's Verdienst, dies zuerst überzeugend nachgewiesen zu haben (Bileam S. 234 ff.; vgl. auch K. Ritter XIV, 117 f.; XV, 1210 f., 1221 f.). Rabba liegt mitten im Lande, 6 Stunden südlich vom W. Modscheb und fast ebenso weit nördlich vom W. Kerek; Ar dagegen wird allenthalben in der Bibel als nördliche Grenzstadt Moabs und mitten im Thale des Arnon (W. Modscheb) liegend beschrieben (Num. 21, 15; 22, 36; Deut. 2, 36). Namentlich tritt bei der Bestimmung der nördlichen Grenze Moabs Ar öfter mit Aroër in Verbindung (Deut. 2, 36; Jos. 13, 9. 16), so dass Letzteres, welches auf der Höhe nahe dem rechten Ufer des Arnon lag, als inclusiver, Ersteres dagegen im Thale am linken Ufer des Arnon liegend als exclusiver Grenzort angegeben wird (s. Keil, Josua p. 248). Einen deutlichen Fingerzeig, an welchem Puncte des Arnonthales Ar zu suchen sei, giebt Num. 21, 15. Hier ist von der „Ergiessung der Bäche, die sich wendet nach der Wohnstätte von Ar" die Rede. Diese Worte können nicht anders verstanden werden als von einem Orte, wo sich Nebenflüsse mit dem Hauptflusse (dem Arnon) vereinigen. Dies Datum führt uns, wie Burckhardt (II, 636) schon muthmaasste, und Hengstenberg (l. c. 235 f.) überzeugend dargethan hat, an die Stelle, wo der W. Ledschum, von N.O. kommend, seine in engem Felsbette mit sich führenden und durch mehrere ihm zuströmende Seitenbäche vermehrten Gewässer in den Arnon ergiesst. Burckhardt beschreibt diese Stelle so: „Bei dem Zusammenflusse des Ledschum und des Modscheb zeigte sich ein schöner Wiesengrund, in dessen Mitte ein Hügel mit einigen Ruinen steht", die bei ihm Mehatet el-Hadsch heissen. Unweit dieser Ruinen fand er die Trümmer eines Kastells und eines Wasserbehälters. — Schwierigkeit macht es nun aber, dass der Name Areopolis, den Ar zur Römerzeit trug, in der spätern christlichen Zeit unzweifelhaft an Rabbat-Moab haftete. Aber bei der eben nachgewiesenen Unmöglichkeit, beide Städte als identisch anzusehen, sind wir unabweisbar zu der Annahme genöthigt, dass unter

irgend welchen uns nicht bekannten Umständen der Name Areopolis von der ältern, nördlichen Hauptstadt auf die jüngere, südliche übertragen worden sei. In Ermangelung sicherer und klarer Nachrichten benutzt K. Ritter (XV, 1214) die Angabe des Hieronymus ad Jes. 15: „Audivi quendam Areopoliten, sed et omnis civitas testis est, motu terrae magna in mea infantia, quando totius orbis littus transgressa sunt maria, eadem nocte muros urbis istius corruisse“ — zu der sinnreichen und annehmlichen Vermuthung, dass seit dieser Zerstörung der nördlichen Hauptstadt mit ihrem Range auch ihr (römischer) Name auf die südlichere Hauptstadt zweiten Ranges übergegangen sei. Dass übrigens Rabba nicht von vornherein den Namen Areopolis getragen, sondern ihn erst in der spätern christlichen Zeit bekommen habe, sucht Ritter (XV, 1221 f.) noch überdem aus den Inschriften mehrerer alten Münzen, welche sich von Rabbat-Moab aus den Kaiserzeiten des 2. und 3. Jahrhunderts p. Chr. erhalten haben, zu erhärten. „Keine einzige dieser Münzen trägt nämlich den Namen Ar oder Areopolis, der also damals auf sie noch nicht übergegangen war. Sie tragen nur die Inschrift Bathmoba, Rabatmona oder meist die richtigere Rabathmoba ... Wäre aber damals schon die Verwechselung mit der alten Kapitale Ar Moab im Gange gewesen, so würde sicher der griechische Name Areopolis dem barbarischen Rabathmoba auf den Geprägen vorgezogen worden sein.“

Ueber die Stadt Kerek, die jetzige Hauptstadt von Moabitis mit einem Kastell vgl. Ritter XV, 662 ff. An ihrer Identität mit dem alten Kir-Moab (Jes. 15, 7) kann nicht gezweifelt werden.

§ 87. Das Land jenseits des Arnon (vgl. Bd. I, § 42) führt bis zum Fl. Jabbok, jetzt W. Zerka, den Namen el-Belka. Im alten Testament tritt es gewöhnlich unter dem Namen Land Gilead auf; in der Römerzeit heisst es Peräa. Durch den W. Hesban, der seine Gewässer in den Jordan (nicht weit von dessen Mündung ins todte Meer) führt, wird das Belka seiner ganzen Breite nach durchschnitten und in zwei fast gleich grosse Hälften getheilt. Die südliche Hälfte zwischen W. Modscheb (Arnon) und W. Hesban ist wiederum in der Mitte vom W. Zerka Maein (Meon), der ins todte Meer mündet, durchschnitten. Zur Zeit Moseh's wurde das Belka von den Amoritern bewohnt und beherrscht; vordem aber war es im Besitze der Moabiter und Ammoniter gewesen. Erstere waren nach Süden über den Arnon, Letztere mehr nach Osten hin zurückgedrängt worden (§ 89). So erklärt es sich, dass die breite Ebene am linken Ufer des Jordans noch fortwährend im Pentateuch als Arbot-Moab (עַרְבוֹת מוֹאָב) bezeichnet wird[1]). Diese Arbot Moab, genauer noch durch den Zusatz: „über dem Jordan Jericho gegenüber“ (מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ) beschrieben, waren die Hauptstation für das israelitische Heerlager während der letzten Zeit seines transjordanischen Aufenthaltes. Die Hauptstadt der amoritischen Herrschaft war Hesbon, die der ammonitischen Rabbat-Ammon[2]). — Das Land nördlich vom Jabbok bis zum Berge Hermon heisst in der Bibel das Land Basan (בָּשָׁן), in späterer Zeit Hauran. Unterhalb des See's Tiberias mündet der Fl. Hieromax, jetzt

Scheriat el-Mandhur oder Yarmuk in den Jordan; sein enges tiefes Felsenbett durchfurcht das Hochland nach seiner ganzen Breite. Die alte Metropole von Basan und der Sitz der Amoriterherrschaft daselbst war Astarot; nächst ihr war Edrei die bedeutendste Stadt[2]). — Vorherrschend trägt das ostjordanische Hochland den Charakter einer Hochebene, deren Gleichförmigkeit nicht allzuhäufig von hervorragenden Bergen unterbrochen ist. Mit seinen reichen Waldungen und seinem fetten Weidelande eignet es sich mehr zur Viehzucht als zum Getreidebau. — Nach Osten hin schliesst sich an das transjordanische Plateau eine Wüste an, die bis zum Euphrat reicht. Auf einem Rain, den die Westgrenze dieser Wüste und die Ostgrenze des cultivirten Landes bildet, läuft die Karawanenstrasse von den Häfen des älanitischen Meerbusens nach Damaskus.

1. Die Niedrungen (Arbot) **Moab's**, Israels letzte Lagerstätte im transjordanischen Lande, dürfen nicht, wie öfter geschehen, mit dem **Felde Moab's** (שְׂדֵה מוֹאָב) in Num. 21, 20 verwechselt oder identificirt werden. Auch hier hat Hengstenberg (Bileam S. 229 ff., 240 ff.) durch seine umsichtige und einleuchtende Erörtrung der betreffenden Bibelstellen Klarheit hergestellt. Arbot-Moab heisst der Theil des Ghors, der sich längs des östlichen Jordanufers etwa vom Jabbok an bis zum todten Meere erstreckt; ihm entsprechen auf der andern Seite des Jordans die Niedrungen Jericho's (עַרְבוֹת יְרִיחוֹ vgl. Jos. 4, 13; 5, 10), daher denn auch öfter die Arbot Moab durch den Zusatz „Jericho gegenüber" näher bezeichnet werden. Feld Moabs dagegen ist ohne Zweifel Benennung der ausgedehnten Hochebene des transjordanischen Landes, welche sich ziemlich gleichförmig vom südlichen Fusse des Gebirges Gilead bis zum Kerek hinzieht, und auch öfter die Ebene κατ' ἐξ. (הַמִּישֹׁר) genannt wird (Deut. 3, 10; Jos. 13, 9. 16. 21). Dies ergiebt sich 1) daraus, dass nach Num. 21, 20 Israel in einem Thale des Feldes Moabs lagerte, ehe es in die Arbot Moab (Num. 22, 1) gelangte; 2) dass Bamot, oder vollständiger Bamot Baal d. i. die Höhen Baals (Num. 22, 41), welche (vgl. § 88, 1) zwischen Dibon und Bet-Baal-Meon lagen, nach Num. 21, 20 ebenfalls noch im Felde Moabs zu suchen sind; und endlich 3) daraus, dass die Städte Hesbon, Dibon, Med'bah etc. nach Deut. 3, 10; Jos. 13, 9. 16. 21) in der Ebene (הַמִּישֹׁר) lagen.

2. Die amoritische Hauptstadt **Hesbon** (חֶשְׁבּוֹן, LXX: Ἐσεβών), vordem den Moabitern gehörig (Num. 21, 26), lag am Wady Hesban auf einem Hügel, wo noch jetzt mächtige und ausgedehnte Ruinen mit dem Namen Hesban von ihrer ehemaligen Herrlichkeit Zeugniss ablegen. Vgl. Ritter XV, 1169 ff. — Unter den übrigen Städten des Amoritergebietes werden im Bereiche unserer Geschichte noch namhaft gemacht: **Med'bah** (מֵידְבָא), ungefähr 1½ Stunden südlich von Hesbon auf einem Hügel, der noch jetzt mit Ruinen bedeckt ist; bei Hieronymus heisst es Medaba, jetzt Madeba, vgl. Ritter XV, 1182; — **Dibon** (דִּיבוֹן), jetzt Dhiban, eine Stunde nordwärts vom Arnon; — **Aroër**, auf dem Felsrande des rechten Arnonufers (Deut. 2, 36), dessen Ruinen Burckhardt unter dem Namen Araayr aufgefunden hat. Eine ganze Reihe andrer Städte dieses Gebietes nennt Num. 32, 34 ff. — Die ammonitische Metropolis hiess **Rabba** (Rabbat-Ammon), später Philadelphia, jetzt Amman, an den beiden Ufern eines kleinen Flusses, Nahr Amman, der sich in den Jabbok ergiesst. Ueber die grossartigen Ruinen dieses Ortes, die indess meist der Römerzeit angehören, vgl.

Ritter XV, 1145 ff. — Die dermalige Residenz von Basan war Astarot-Karnaim (עַשְׁתָּרוֹת קַרְנַיִם) Deut. 1, 14. Nicht weit davon lag eine andre und wahrscheinlich noch ältere Hauptstadt Basan's, **Edrei** (אֶדְרֶעִי), später Adraa, Adratum, jetzt Draa, an einem Nebenflusse des Scheriat-el-Mandhur, vgl. K. Ritter XV, 834 ff. — Nach dem Onomast. s. v. Astaroth lagen beide Orte 6 M. p. von einander entfernt. 1¾ Stunden westlich von Adraa ist ein Hügel, Tel Aschtereh gefunden worden. Name und Entfernung stimmen mit Astarot überein. Am Fusse des Hügels sind alte Grundmauern und reiche Quellen.

§ 88. Das Hochland auf der Ostseite des todten Meeres ist erst durch Seetzen und Burckhardt wieder einigermaassen bekannt geworden. Seitdem ist aber wenig für die Erweitrung und Befestigung der durch sie erlangten Kunde geschehen. Namentlich ist es zu bedauern, dass keiner der neuern Reisenden den Weg von Jericho nach Hesbon gemacht hat, da hier einige der für unsern Geschichtsabschnitt bedeutendsten Oertlichkeiten gesucht werden müssen, namentlich die drei Standorte des weissagenden Bileam (Bamot-Baal Num. 22, 41, das Feld der Wächter oben auf dem Pisgah Num. 23, 14, und der Berg Peor Num. 23, 28), so wie die Todesstätte Moseh's (der Berg Nebo, Deut. 32, 50; 34, 5)[1]. — Schwierig ist auch die nähere Bestimmung des Gebirges Abarim. Da uns dieser Name schon im äussersten Süden des moabitischen Gebietes (Num. 21, 11; 33, 44) und dann wiederum viel weiter nördlich in der Nähe der Arbot-Moab (Num. 33, 47; Deut. 32, 48) entgegentritt und das Wort selbst (= Regiones ulteriores) auf einen Küstenstrich hinzuweisen scheint, so werden wir schwerlich irren, wenn wir den Namen הרי oder הָרֵי הָעֲבָרִים als Bezeichnung des Moabitergebirges im weitern Sinne, d. h. des ganzen Gebirgslandes auf der Ostseite des todten Meeres, fassen[2].

1. Mit grosser Umsicht und Genauigkeit hat Hengstenberg (Bileam S. 238 ff.) die genannten Oertlichkeiten nach den biblischen Daten näher zu bestimmen gesucht. Seine sämmtlichen Resultate hat auch K. Ritter (XV, 1185 ff.) adoptirt. — Seit Seetzen und Burckhardt glaubte man allgemein den **Berg Nebo** (נְבוֹ) im Dschebel Attârus als dem höchsten Berg des Moabiterlandes wiedergefunden zu haben. Hengstenberg (l. c. S. 244 f.) hat aber die Unzulässigkeit dieser Annahme schlagend nachgewiesen. Der Dsch. Attarus erhebt sich am südlichen Ufer des W. Zerka Maein, der Nebo aber muss bedeutend nördlicher gesucht werden. Nach Deut. 32, 49 und 34, 1 lag derselbe in der Nähe des israelitischen Hauptlagers (also der Arbot-Moab) und „im Angesichte Jericho's", was unmöglich auf den Attarus angewandt werden kann. Auch der Name Attarus weist auf eine vom Nebo unterschiedene und von ihm noch ziemlich entfernte Localität hin. Ohne Zweifel ist dieser Name von der Stadt Atharot (עֲטָרוֹת Num. 32, 3. 34) hergenommen, die also an oder auf dem nach ihr genannten Berge gelegen haben muss. Dies Atharot wird aber in Num. 32, 3 durch sechs andre Ortsnamen vom Nebo getrennt, und nach Vs. 34 ist Atharot dem Stamme Gad, nach Vs. 38 dagegen Nebo dem Stamme Ruben zugetheilt worden. Beide Angaben nöthigen dazu, Atharot

und Nebo sich durch eine nicht ganz unbedeutende Entfernung getrennt zu denken. Die wahre Lage des Nebo hat Hengstenberg (S. 245 ff.) mit glücklichem Scharfsinn aus Num. 32, 3 und Num. 32, 34—38 annähernd aber sicher bestimmt. An beiden Stellen steht Nebo mitten unter den Ortsnamen Hesbon, Elale, Sebam, Kirjathaim (= el Teym) und Beon oder Baal-Meon, welche sämmtlich sich im Umkreise einer d. Meile um Hesbon, das als die Hauptstadt die Reihe eröffnet, herumgruppiren (vgl. K. v. Raumer. Paläst. S. 229 ff.). In der Nähe dieser Hauptstadt wird also auch der Nebo gesucht werden müssen. Dies bestätigt sich durch die Angaben des Eusebius s. v. *Ἀβαρείμ*, wo die Lage des Nebo (*Ναβαῦ*) also beschrieben ist: *ἀντικρὺ Ἰεριχὼ ὑπὲρ τὸν Ἰορδάνην, ἐπὶ κορυφὴν Φασγώ* (Pisgah) · *καὶ δείκνυται ἀνιόντων ἀπὸ Λιβιάδος* (Livias) *ἐπὶ Ἐσεβοῦν* (Hesbon), *τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι καλούμενον, πλησίον τοῦ Φόγωρ* (Peor) *ὄρους, οὕτω καὶ εἰς δεῦρο χρηματίζοντες, ἔνθα καὶ ἡ χώρα εἰς ἔτι νῦν ὀνομάζεται Φασγώ.* Vgl. Reland, Pal. 496 und die nähern Erörtrungen bei Hengstenberg, der seine Untersuchung mit den Worten schliesst: „Es hat sich uns herausgestellt, dass der Nebo zwischen dem Jordan bei Jericho und Hesbon, etwa eine Stunde westlich von dieser Stadt zu suchen ist. Der genauern Bestimmung der Localität tritt der Umstand entgegen, dass kein neuerer Reisende den Weg von Jericho nach Hesbon gemacht hat. So viel steht aber fest, dass im Allgemeinen die bezeichnete Localität trefflich zu Demjenigen passt, was in der h. Schrift vom Nebo gesagt wird“ (Deut. 32, 49; 34, 1, wonach Moseh vom Gipfel des Nebo aus das ganze Land Kanaan überschaute). „Denn die Umgegend von Hesbon gewährt Fernsichten, wie kaum eine andre in dem von den Israeliten zur Zeit Mose's eingenommenen Gebiete. Die Stadt Hhuzbhan, sagt Buckingham (II, 106 f.), liegt an einem so beherrschenden Platze, dass die Aussicht von da sich wenigstens auf 30 Meilen weit nach allen Seiten hin erstreckt.“ Das todte Meer, das Ghor, Jerusalem, Betlehem etc. können von dort aus deutlich erkannt und überschaut werden.

Bamot-Baal in Num. 22, 41 ist offenbar mit der israelitischen Lagerstätte Bamot in Num. 21, 19. 20 identisch. Diese lag zwischen Nachaliel und dem „Thale im Felde (d. i. auf der Hochebene § 87, 1) Moabs, oben auf dem Pisgah, der emporragt über der Wüste“ (d. i. den Arbot Moab). Nachaliel ist (s. unten § 90, 2) der heutige Wady Ledschum, der bei Mehatet el Hadsch (§ 86, 2) in den W. Modscheh (Arnon) mündet. Bamot lag also nördlich oder vielmehr nordwestlich von diesem Puncte. Näher erkennen wir die Lage von Bamot aus Jos. 13, 17. Hier wird unter den Städten Rubens Bamot-Baal zwischen Dibon (dem heutigen Dhiban in der Nähe des Arnon) und Bet-Baal-Meon (½ d. Meile südlich von Hesbon) genannt. Ganz entsprechend wird auch noch in Jes. 15, 2 Bamot (denn dass הַבָּמוֹת hier nicht als Appellativum, sondern vielmehr als Nom. propr. des bekannten Ortes zu fassen ist, halten wir mit Hitzig, Hengstenberg u. A. für unzweifelhaft) zwischen Dibon und Bajit (abgekürzter Name von Bet-Baal-Meon) genannt. Da nun ferner im Stationenkatalog Num. 33 Bamot ausgelassen, dagegen Dibon genannt wird (vgl. § 90, 2 d.), so meint Hengstenberg, es könne nicht zweifelhaft sein, dass Bamot nahe bei Dibon zu suchen sei. Nun liegt aber ½ Stunde nördlich von Dibon, südlich vom W. el-Wahleh, ein Berg, auf dessen Gipfel Burckhardt (II, 632) eine sehr schöne Ebene fand. Diese Hochebene, meint Hengstenberg, habe alle Wahrscheinlichkeit für sich, mit den Bamot-Baal identisch zu sein. Mit diesem Resultate könnten wir uns wohl zufrieden geben, wenn nicht ein andrer Umstand es wieder sehr zweifelhaft machte. Nach Num. 22, 41 nämlich (vgl. § 93, 1) konnte man von den Bamot Baal aus das ganze Lager Israels in den Arbot Moab bis an sein Ende überschauen. Das möchte aber von diesem Berge bei Dibon aus kaum möglich sein. Die Entfernung nach

Osten wie nach Süden hin scheint dazu viel zu gross zu sein, und die dazwischen liegenden Berge lassen schwerlich eine Aussicht in die Arbot Moab zu. Auch kann dieser Berg bei Dibon, nach der Weise, wie Burckhardt nur ganz beiläufig seiner erwähnt, nicht von einer bedeutenden Höhe sein; von einer weiten Aussicht, die man von hier aus hätte, sagt er vollends nichts. Dagegen möchte die Vermuthung, dass die Höhe Baals mit dem Dschebel Attarus identisch sei, sehr viel für sich haben. Er ist wahrscheinlich der höchste Punct in der ganzen Gegend und gewährt eine weite Aussicht über das todte Meer und die Jordansau. Auch passt die Angabe, dass Bamot zwischen Dibon und Bet-Baal-Meon liege, sehr gut dazu, denn der Attarus liegt gerade in der Mitte zwischen beiden Orten, nur mit einer kleinen westlichen Ausweichung von der geraden Linie, — ebenso die andre, dass Bamot eine mittlere Station zwischen Nachaliel und dem Felde Moabs auf dem Pisgah für den Zug Israels gebildet habe.

Das **Feld der Wächter** auf dem Gipfel des **Pisgah** (Num. 23, 14: שְׂדֵה צֹפִים אֶל־רֹאשׁ הַפִּסְגָּה) entspricht (wir führen beistimmend Hengstenberg's Worte an) offenbar in der Hauptsache dem „Thale, welches im Felde Moabs liegt oben auf dem Pisgah und blickt in die Wüste“ (= Arbot Moab), welches in Num. 21, 20 —, und ebenso dem Lagerplatze „in dem Gebirge Abarim vor dem Nebo“, welcher in Num. 33, 47 als die letzte Station der Israeliten vor den Arbot Moab genannt wird. Der Berg Nebo, der hier als ein Gipfel des Gebirges Abarim (s. unten Erl. 2) aufgeführt wird, liegt nach Deut. 34, 1 „oben auf dem Pisgah“. Wir haben nun oben bereits erkannt, dass der Nebo in der Umgegend der Stadt Hesbon zu suchen sei; — auf dem Hochlande in seiner Nähe, wenn nicht gar auf ihm selbst, ist auch das Feld der Wächter zu suchen.

Die Lage des **Berges Peor** (Num. 23, 27. 28) endlich giebt sich unzweideutig aus der hier geschilderten Situation kund. Zunächst wird von ihm (wie schon von der so eben besprochenen Oertlichkeit in Num. 21, 20) gesagt, dass er „über die Wüste (עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן) schaue“. Dass unter der „Wüste“ an beiden Stellen nichts anders als die Arbot Moab, wo Israel lagerte, verstanden werden könne, wird durch K. 24, 1. 2 ausser Zweifel gesetzt, wonach Bileam vom Peor sein Angesicht richtete „nach der Wüste“ und daselbst „Israel gelagert sah nach seinen Stämmen“. Aber während Bileam vom Felde der Wächter aus nur „das Ende“ des Lagers Israels, nicht „sein Ganzes“ sehen konnte (Num. 23, 13), eben weil der vorstehende Berg Peor seinem Blicke einen grossen Theil des Lagers verdeckte, — kann er vom Berge Peor aus das ganze Lager überschauen, und bricht in die Worte aus: „Wie schön sind deine Zelte, o Jakob, deine Wohnungen, o Israel!“ — Somit wird der Peor ein Bergesgipfel in der unmittelbaren Nähe der Arbot Moab sein, während das Feld der Wächter auf dem Pisgah, so wie der Berg Nebo in grösserer Entfernung nach Osten, und die Bamot-Baal nach Südosten hin lagen. Zu diesem Resultate stimmen auch, wie Hengstenberg (S. 249) belegt hat, genau alle Angaben des Onomast. Eus.

2. Nach Num. 33, 47 liegt der Berg Nebo „im **Gebirge Abarim**“, nach Deut. 34, 1 dagegen „oben auf dem Berge Pisgah Jericho gegenüber“. Beide Aussagen lassen sich sehr leicht durch die Annahme vereinigen, dass der Nebo ein Gipfel des Pisgah, und dieser wiederum ein Theil des umfassendern Gebirges Abarim sei. Aber während diese Angaben uns an die geographische Breite von Jericho und den Arbot Moab weisen, lesen wir Num. 21, 10 ff., dass die Israeliten bereits südlich vom Flusse Sared, also am äussersten Süden des moabitischen Gebietes beim Gebirge Abarim (zu Ije-Abarim, d. h. Hügel von Abarim) lagerten, so dass also die ganze Länge des todten

Meeres zwischen diesem und jenem Puncte des Abarim liegt. Vgl. auch Num. 33, 44—47, wo es heisst: Von Ijim (am Gebirge Abarim) brachen die Israeliten auf, und zogen nach Dibon, von da nach Almon, von da brachen sie wiederum auf und lagerten im Gebirge Abarim vor dem Nebo (d. h. auf der Morgenseite desselben. Sie kommen also vom Abarim, und nach zwei Stationen gelangen sie wieder zum Abarim. In eigenthümlicher aber sicherlich verfehlter Weise sucht K. v. Raumer diese Schwierigkeiten zu beseitigen. Er sagt (Paläst. S. 62 Anm. 166): „Sollte das Gebirge Abarim nicht einen Zug bilden, dessen südliches Ende die Israeliten zuerst berühren, dann ihn verlassen und nach zwei Stationen ihn wieder berühren? Diese Ansicht scheint nun durch eine Beobachtung Burckhardt's (S. 638) ganz bestätigt zu werden. Es zieht sich nämlich eine Kette niedriger Gebirge von der Südseite des Wady Kerek (= Sared § 86, 1) im Bogen zuerst ost- dann nordwärts. Diese Kette führt die Namen Orokaraye, Tarfuye, Goweythe; letztere dürften an den Quellen des Wady Wale mit dem Attarus in Verbindung stehen. Dieser Gebirgszug scheint nun ganz dem des Gebirges Abarim zu entsprechen. Die Israeliten berührten das südwestliche Ende desselben südlich vom Wady Kerek, verliessen ihn dann, indem sie über den Sared östlich bei Ar vorüber (Deut. 2, 18), dann über den Arnon gingen (Deut. 2, 24), so dass ihnen der Gebirgsbogen und das Land der Moabiter zur Linken blieb (Richt. 11, 18). Erst auf der Morgenseite des Nebo kamen sie wieder an denselben. Der Berg Nebo erscheint hier als der nördliche Endpunct des Gebirgszuges Abarim." — Wir gestehen, diese Argumentation nicht zu begreifen. Dass die Israeliten das südwestliche Ende des fraglichen Gebirgszuges südlich vom Sared (Dschebel Orokaraye) auf ihrem Zuge, der das Moabiterland links (westlich) liegen liess, nicht berührt haben können, zeigt jeder Blick auf die Karte, und Raumer selbst verzeichnet auf seiner Karte die Reiselinie 5 geogr. Meilen ostwärts von jenem Puncte. Ebenso unbegreiflich ist es, wie der Reisezug das Nordende dieses Gebirgszuges berührt haben könne. Begreiflich wäre dies nur unter der Voraussetzung der Identität des Nebo und Attarus, die aber Raumer selbst längst aufgegeben hat. Denn dass jener Gebirgszug „an den Quellen des Wady Wale, mit dem Attarus in Verbindung stehen dürfte" ist allenfalls noch, wenn auch schwer begreiflich; aber unbedingt verwerflich ist die Annahme, dass dieser Gebirgsbogen sich bis zum Nebo, d. h. bis in die Gegend von Hesbon erstrecken solle; — das würde Seetzen und Burckhardt sicherlich nicht entgangen sein.

Wozu aber auch all diese gezwungenen Annahmen und Voraussetzungen? Warum sollte der Name „Gebirge Abarim" nicht das ganze moabitische Hochland längs der ganzen Ostküste des todten Meeres vom W. Ahsy an bis in die Breite von Hesbon bezeichnen können? Gewiss ebenso wohl, wie der Name „Gebirge Seir" das ganze doppelt so lange Hochland von Edom bezeichnen kann. — Jje-Abarim d. i. Hügel von Abarim sind wahrscheinlich irgend welche Vorberge an der südöstlichen Grenze des Kerek an jenem Rain zwischen dem cultivirten Lande und der Euphratsteppe, auf welchem die Karawanenstrasse hinläuft (§ 87).

Ethnographische Orientirung.

§ 89. Im Süden, Südosten und Osten hatten sich um das für Israel bestimmte Land, schon ehe es dasselbe einnahm, die ihm am nächsten verwandten Völker herum gelagert: Amalekiter (§ 41, 2), Edomiter (§ 83, 1), Moabiter[1]), Ammoniter[2]) und Midianiter[3]).

Die hl. Schrift stellt die Niederlassungen der Völker überhaupt unter den Gesichtspunct einer besondern auf die Heilsgeschichte bezüglichen göttlichen Aufsicht und Bestimmung (Deut. 32, 8; Act. 17, 26) und mit besonderm Nachdruck wird es gerade bei den terachitischen Völkern hervorgehoben, dass Jehovah selbst ihnen ihr Land zur Besitzung angewiesen und verliehen habe (Deut. 2, 5. 9. 19). Israel sollte das Herz der Völker, und Kanaan der Heerd der Länder sein (Bd. I, § 43. 44). Indem nun die göttliche Vorsehung, welche allen Geschlechtern der Erde zuvorversehen hat, wie lange und wie weit sie wohnen sollen (Act. 17, 26), jene stammverwandten Völker sich um das Land herum lagern hiess, das Israel zur Wohnstätte bestimmt war, hatte sie dadurch die Bedingungen, Anlässe und Mittel zu einer geschichtlichen Gegenseitigkeit hingestellt, die für Beide gleich erspriesslich und für die Heilsgeschichte hochbedeutsam hätte werden können und — (wir glauben es hinzufügen zu dürfen) sollen. Denn während einerseits dieser Kranz es umgebender, nahe verwandter Völker für Israel eine Ring- und Schutzmauer hätte bilden können und sollen, hinter welcher Israel um so ungestörter der Verwirklichung seines Berufes leben konnte, — hätten andrerseits auch diese Völker durch ihre vorAndern begünstigte Lage des in Israel reifenden Heils, mit welchem alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, zuerst und zumeist theilhaftig werden können und sollen. Freilich gestaltete sich in der geschichtlichen Wirklichkeit das gegenseitige Verhältniss zwischen Israel und den umwohnenden Terachiten in ganz andrer und zwar entschieden feindseliger Weise; aber das war nicht die Schuld des Instituts, sondern der Völker, die es verkannten und missachteten, die seinen Verpflichtungen und Segnungen sich entzogen und widersetzten. — Schon seit Jahrhunderten, während Israel in Aegypten zum grossen Volke heranwuchs, hatten jene Völker sich in den ihnen bestimmten Wohnsitzen festgesetzt. Aber nicht lange vor der Rückkehr Israels in das Land der Pilgrimschaft seiner Väter, waren die Moabiter und Ammoniter, die sich bis zum Jabbok und zum Jordan ausgedehnt hatten, von den Amoritern [4]) nach Osten und Süden hin zurückgedrängt worden, und in Gilead ein amoritisches Reich gegründet worden. Dadurch war es ermöglicht, dass auch das ostjordanische Land von den Israeliten in Besitz genommen werden konnte, ohne gegen stammverwandte Völker feindselig auftreten zu müssen.

1. Die **Moabiter** stammten von Moab, dem Sohne Loth's ab (vgl. Bd. I, § 62). Schon von Loth wird berichtet, dass er nach der Katastrophe, durch welche das Siddimthal seinen Untergang fand, sich anfangs zu Zoar an der Ostküste des todten Meeres niedergelassen, dann aber, auch dort sich nicht sicher meinend, in den Bergen des östlich angrenzenden Hochlandes eine Zuflucht gesucht und gefunden habe. Dies Hochland,

das jetzige Kerek, war damals von dem Riesengeschlechte der Emim bewohnt (vgl. Bd. I § 45, 1). Es gelang den Nachkommen Moabs, diese Ureinwohner des Landes zu verdrängen, oder doch nach Unterdrückung derselben sich als die Herrscher des Landes zu behaupten (Deut. 2, 10). Ja sie dehnten ihre Wohnung und Herrschaft nach Norden hin bis an den Jabbok aus, so dass sie alles Land auf der Ostseite des Meeres und des Jordans von der edomitischen Grenze (dem Wady el-Ahsy) bis zum Jabbok besassen. Doch mag ihre Herrschaft jenseits des Arnons eine minder feste gewesen sein, wenigstens gelang es nicht lange vor dem Zuge der Israeliten durch dies Gebiet einem von Westen herübergekommenen Amoriterstamme unter dem Könige Sichon, ihnen alles Land zwischen Jabbok und Arnon abzunehmen (s. unten Erl. 4), so dass von jetzt an der Arnon ihre Nordgrenze bildete (Num. 21, 13. 26; Richt. 11, 18). Wie frisch die Erinnerung an die Wohnung der Moabiter jenseits des Arnon's zur Zeit der Abfassung des Pentateuchs noch gewesen sein muss, ergiebt sich daraus, dass die Jordanebene so wie das Hochland noch immer nach ihnen genannt werden (Arbot Moab, S'deh Moab vgl. § 87, 1). — Der Nationalgott der Moabiter hiess Kamos (כְּמוֹשׁ), weshalb sie selbst das „Volk des Kamos" heissen (Num. 21, 29; Jerem. 48, 46). Ueber die Natur dieses Götzen, so wie über die Art des ihm gewidmeten Cultus erfahren wir weder aus dem alten Testamente noch sonst irgendwo etwas Näheres oder Sicheres. Auch die Etymologie des Namens ist zweifelhaft. Hieronymus ad Jes. 15, 2 identificirt ihn mit dem priapischen Gotte Baal-Peor. Hyde (de rel. vett. Pers. c. 5) zieht das arabische خموش = culex herbei, wonach man an eine Identität mit dem Baal-Sebub (*Ζεὺς ἀπόμυιος*) denken könnte. Movers (Phönizier I, 334 ff.) erkennt in Kamosch den semitischen Feuergott wieder, denselben den die Ammoniter als Molech verehrten. Movers geht dabei auf die Etymologie von כמשׁ (= zertreten, verwüsten) zurück, und beruft sich auf Euseb. Onom. s. v. *Ἀρινὰ* (*ἢ καὶ Ἀριὴλ*), wonach der Götze der Bewohner von Areopolis Ariel (= Feuer Gottes) hiess. Für diese Auffassung scheint auch zu sprechen, einerseits, dass Kamos in Richt. 11, 24 als Ammonitergötze auftritt und andrerseits dass nach 2 Kön. 3, 27 der Moabiterkönig in einer Zeit grosser Bedrängniss seinem (freilich nicht genannten) Gotte Kinder zum Opfer bringt. — Daneben huldigten sie allerdings aber auch dem andern Pole des Naturdienstes, in der Verehrung des Baal-Peor durch geschlechtliche Orgien. Dafür spricht nicht nur der Name des Berges Peor in ihrem Lande (§ 88, 1) sondern auch sehr entschieden und ausdrücklich Num. 25, 1—3.

2. Der Ursprung der **Ammoniter** wird auf den zweiten Sohn Loth's, Ben-Ammi, zurückgeführt. Sie wohnten (mit den Moabitern, doch östlicher als sie) in dem Lande zwischen Arnon und Jabbok, aus welchem sie die Samsummim, die ebenfalls als Riesenvolk geschildert werden, vertrieben hatten (Deut. 2, 19 ff.). Die Gründung des Amoriterreiches im Ostjordanlande, durch welches die Moabiter genöthigt wurden, über den Arnon zurückzuweichen, drängte auch sie weiter nach Osten hin, wo ihre Hauptstadt Rabbat-Ammon lag (§ 87, 2). Wie vordem ihr Verhältniss zu den ostjordanischen Moabitern war, ob sie etwa unter den Moabitern daselbst wohnten, oder von ihnen durch irgend eine Landesgrenze geschieden waren, ist nicht klar. Nach dem Pentateuch scheint es, als ob alles Land, welches die Amoriter zwischen Jabbok und Arnon einnahmen, ausschliesslich den Moabitern gehört habe (vgl. auch Num. 21, 29). Dagegen berufen sich später Richt. 11, 12 die Ammoniter darauf, dass sie dies Land früher besessen hätten, und gründen darauf Rechtsansprüche an dasselbe. Uebrigens berührte der Zug der Israeliten das damalige (durch die Amoriter geschmälerte) Gebiet der Ammoniter nicht, und obenein

war jenen nach Deut. 2, 19 eine Beeinträchtigung der Ammoniter ebenso wie der Edomiter und Moabiter von Jehovah strenge untersagt.

3. In Betreff der **Midianiter** vgl. was bereits oben bei § 11, 6. 7 über die am älanitischen Meerbusen wohnende Abzweigung derselben gesagt ist. Der Hauptstamm wohnte in den nördlichern Gegenden an der östlichen Grenze Moabs und der südlichen Grenze Ammons. Fünf midianitische Häuptlinge, die den Namen Könige führten, waren indess mit ihren Stämmen auf der moabitischen Hochebene (הַמִּשׁוֹר Jos. 13, 21, שְׂדֵה מוֹאָב Gen. 36, 35, vgl. § 87, 1) sesshaft. Dort waren sie schon früher von den Edomitern einmal besiegt worden (Gen. 36, 35) und als Sichon das Land zwischen Jabbok und Arnon eroberte, wurden sie demselben tributpflichtig, weshalb sie noch in Jos. 13, 21 als Vasallen Sichon's (נְסִיכֵי סִיחֹן) bezeichnet werden. Moseh führte, weil sie Israel zur Abgötterei verlockt hatten, einen Rachekrieg gegen sie, zerstörte ihre Städte und tödtete ihre ganze Mannschaft (§ 95, 5). Der ostwärts wohnende Hauptstamm der Midianiter wurde von diesem Vertilgungskriege nicht berührt, und übte später in der Richterzeit sogar eine langwierige, furchtbar drangsalsvolle Gewaltherrschaft über Israel (Richt. 6—8). — Die Midianiter verehrten den Baal-Peor in einem mit geschlechtlichen Ausschweifungen verbundenen Cultus (Num. 25, 17. 18).

4. Ueber die **Amoriter** vgl. Bd. I § 45, 1. Zur Zeit Moseh's finden wir zwei amoritische Reiche jenseits des Jordans. Das südlichere zwischen Jabbok und Arnon kennen wir schon aus dem Vorigen. Es war gegründet vom Könige Sichon (סִיחֹן) vgl. Num. 21, 26—30, der noch jetzt zu Hesbon residirte (Num. 21, 34; Jos 13, 10). Das nördliche Reich, welches das Land Basan umfasste, wurde vom Könige Og (עוֹג) beherrscht. Seine Residenz war Astarot (Deut. 1, 4; Jos. 13, 12). Das Gebiet Og's wird Deut. 31, 4 ausdrücklich als ein Amoriterreich bezeichnet. Nach Deut. 3, 11 und Jos. 13, 12 war Og selbst aber „allein noch übrig vom Reste der Refaim", eines Riesenvolkes, das zu den Ureinwohnern Kanaans gehört hatte. Nach der Einwandrung der Amoriter gewannen diese aber bald das Uebergewicht über die frühern Bewohner. Um so bemerkenswerther war es, dass ein Nachkomme der Letztern jetzt als König der Amoriter anerkannt war. Og selbst, von einem Riesengeschlechte abstammend, war ein Mann von unmässiger Grösse. Sein eisernes Bette, das zu Rabbat-Ammon aufbewahrt wurde, war nach Deut. 3, 11 neun Ellen lang und vier Ellen breit.

Wir müssen diese Stelle, die von vielen Seiten angefochten worden ist, etwas näher beleuchten (vgl. Hengstenberg's treffliche Rechtfertigung derselben in d. Beitr. III, 243). Schon Spinoza und Peyrerius meinten, hier werde von Og's Bette wie von Dingen eines längst hingeschwundenen hohen Alterthums geredet, und das Bette Og's könne den Israeliten erst zu Davids Zeiten bekannt geworden sein, nachdem derselbe Rabbat-Ammon eingenommen (2 Sam. 12, 30). Darauf eingehend haben denn auch mehrere Vertheidiger der Echtheit des Pentateuchs (Calmet, Dathe, Jahn, Rosenmüller) die Stelle für ein späteres Glossem erklärt. Dazu ist aber in der That kein Grund vorhanden. Denn die Bemerkung, dass man nicht begreifen könne, wie das Bette des besiegten Königs nicht in das Lager der Sieger (der Israeliten) sondern, und zwar sogleich (denn Moseh starb bald nach der Besiegung Og's) in die Hauptstadt der Ammoniter gebracht worden sei, ist selbst eine unbegreifliche. Denn dass das Bette erst nach dem Tode seines Besitzers in die ammonitische Stadt gebracht worden sei, wird nicht gesagt, — und wenn es gesagt wäre, würde auch dann die Sache noch durch manche Möglichkeit vermittelt gedacht werden können. Am wahrscheinlichsten erscheint uns die Vermuthung, dass das Bette Og's schon zu Rabba sich befand, ehe die Israeliten in jene Gegend kamen, also

noch bei Lebzeiten Og's. Dass die terachitischen Völker dieser Gegenden mit den Amoritern in feindseliger Spannung lebten, lässt sich mit Gewissheit voraussetzen. Dann aber ist es auch gar nicht unwahrscheinlich, dass die Ammoniter in einem Kriege mit Og, oder auf einem Streifzuge nach Astarot, das berühmte Bette Og's, als Beute mitgenommen und es als Siegsstrophäe in ihrer Hauptstadt aufgestellt haben. — Indess gesteht auch Hengstenberg zu, dass „Bemerkungen wie diese von Moses erst später bei der schriftlichen Aufzeichnung seiner Rede hinzugefügt sein können, weshalb man passend, wie auch de Wette thut, den Vers in Klammern einschliesse." — Gegen die Behauptung eines mythischen Charakters in unserer Stelle bemerkt Hengstenberg: „Riesengeschlechter, aus denen Könige, finden sich noch bei manchen wilden Völkern, namentlich in Australien. Beispiele von eisernen Betten aus dem Alterthum giebt Calmet in Menge" — und man hat nicht nöthig, mit Clericus anzunehmen, dass Og um der Wanzen willen sein Bette habe von Eisen machen lassen. — „Die angegebene Grösse des Bettes darf nicht befremden, denn die hebr. Elle beträgt nur 1½ Fuss (vgl. Gesen. thes. s. v. אמה); das Bett ist immer grösser als der Mann, und in unserm Falle hat schon Clericus vermuthet, dass Og absichtlich über das nothwendige Maass hinausgegangen sei: ut posteritas ex lecti magnitudine de statura ejus, qui in eo cubare solitus erat, magnificentius sentiret. Man wird sehr häufig finden, dass sehr grosse Leute die Neigung haben, sich noch grösser erscheinen zu lassen, als sie wirklich sind." Einen ganz analogen Fall erzählt Diodor. Sic. (XVII, 95) von Alexander d. Gr., der, als er sich genöthigt sah auf seinem Zug nach Indien Halt zu machen, allerhand colossale Anstalten zurückliess, um „ein Lager von Heroen darzustellen, und den Landeseinwohnern sprechende Denkmale von riesigen Männern und deren übernatürlicher Leibeskraft zu hinterlassen." So befahl er unter Anderm, „in den Zelten für jeden Fussgänger zwei Lagerstätten je fünf Ellen lang, und für jeden Reiter überdiess noch zwei Krippen doppelt so gross als die gewöhnlichen etc. zu machen." Völlig bodenlos ist Lengerke's (I, 181) Meinung, man habe bei dem ungeheuren Bette Og's „gewiss an ein Todtenbette, einen Sarkophag, zu denken, wie noch neuere Reisende dergleichen Sarkophage von Basalt in jenen Gegenden vorfanden." Basalt (von welchem Plinius h. n. 36, 7 [?] sage: ferrei coloris atque duritie inde nomen ei dedit) werde Deut. a. a. O. vielleicht Eisen genannt." Darauf ist zu erwidern, dass Eisen eben Eisen und nicht Basalt ist und heisst, und dass die basaltenen Sarkophage, welche neuere Reisende in jenen Gegenden fanden, sämmtlich aus der 1½ tausend Jahre spätern Römerzeit stammen.

Die Eroberung des Ostjordanlandes.

§ 90. (Num. 21, 10—22, 1. vgl. Deut. 2. 3.) — Ungehindert durch die Edomiter hatte der Zug der Israeliten deren Ostgrenze durchzogen, und gelangte bei Jje-Abarim an die südöstliche Grenze der Moabiter. Da sie von den Moabitern schon früher, als sie von Kadesch aus (Richt. 11, 17 vgl. Num. 20, 14 ff.) die Erlaubniss zu friedlichem Durchzug erbaten, abschläglich beschieden worden waren, und Anwendung von Gewalt gegen die Moabiter ihnen untersagt war (Deut. 2, 9), so mussten sie auch deren Land östlich umgehen, und wie bisher die nach Damaskus führende Karawanenstrasse (§ 87) einhalten. Aber als sie den Arnon überschritten

hatten und nun an der Grenze des Amoriterreiches standen, hörte dieser Zwang auf [1]). Da sie indess noch nichts davon wissen (Deut. 2, 29), dass ihnen auch das Ostjordanland zum Besitze bestimmt war, so versuchen sie zunächst, durch eine Botschaft an den Amoriterkönig Sichon sich die Erlaubniss zu einem friedlichen Wege durch sein Land bis zum Jordan zu erbitten. Aber Sichon verweigert ihnen nicht nur ihre Bitte, sondern zieht ihnen auch mit einem mächtigen Kriegsheere bis Jahaz entgegen, um sie von seinen Grenzen zurückzutreiben. Gegen den Amoriter hatte aber Israel keine von den Rücksichten zu beobachten, durch die seinem Vorgehen gegen Edomiter, Moabiter und Ammoniter Schranken gezogen waren. Es greift daher ebenfalls zu den Waffen, schlägt Sichon bei Jahaz aufs Haupt, erobert sein ganzes Land und verbannt oder vertreibt alle Einwohner desselben [2]). Da durch diesen siegreichen Feldzug der König Og von Basan auch sein Gebiet gefährdet sieht, rüstet auch er sich zum Streite. Ihn trifft aber dasselbe Schicksal. Bei Edrei kam es zu einer entscheidenden Schlacht, in welcher Og's Heer gänzlich vernichtet wird. Nachdem nun auch ganz Basan in Besitz genommen war, wurde das Hauptlager Israels in den Arbot Moab, im Angesichte des Jordans, Jericho gegenüber, von Bet-Hajeschimot bis Abel-Schithim, aufgeschlagen [2]). — Vgl. § 96, 2.

1. Ueber **Jje-Abarim**, die erste Station an der moabitischen Grenze, vgl. § 88, 2 und § 86, 1. Sie wird beschrieben als in der Wüste die östlich von Moab gegen Aufgang der Sonne liegt. Von da gelangte der Zug zum Bache **Sared** (§ 86, 1). Die nächste Station liegt schon jenseits des **Arnon**, am rechten Ufer dieses Flusses (§ 86), der Moabs dermaliges Gebiet im Norden abschnitt. Ritter (XV, 1207) bemerkt hier: „Eine so wilde Naturform wie der Arnonspalt war wohl sicher in den Urzeiten dazu geeignet, eine feste Völkergrenze zu bilden, ehe noch die Kunst der Menschenhand daran dachte, sich auch durch die wildesten Felswege hindurch Wege zu bahnen, und über die stürzenden Wasser, statt den Furthen zu folgen, ihre Brücken zu schlagen... Zweifelhafter mag es sein, wie zu den mosaischen Zeiten das Volk Israel eine solche gewaltige natürliche und politische Grenze überwinden mochte. Keineswegs ist zu denken, dass ein ganzer Völkerzug sich mit Hab und Gut wie mit seinen Heerden den Gefahren und grössten Beschwerden des Uebergangs eines so fürchterlich wilden, tiefen Thales ohne Noth ausgesetzt haben werde, um in Feindesland einzudringen; weshalb auch schon K. v. Raumer (Zug d. Isr. S. 52 f.) darauf hinwies, dass der Zug des Volkes Israel weiter oberhalb, d. h. mehr ostwärts, etwa dieselbe Strasse der heutigen Pilgerkarawane gewandert sein werde, welche mehr auf der Plateauhöhe verweilend, die tiefen Schlünde des Arnon vermeidet, und nur die flachen Wady's der Wüstenlandschaft, welche dessen obern Lauf bilden, zu durchsetzen gehabt habe, obgleich auch diese nicht ohne alle Beschwerde sind."

2. Der Ort, von wo aus Moseh Boten an den König Sichon sandte, wird Deut. 2, 26 **Kedemot** genannt. Er wird mit der Station „jenseits des Arnons" (Num. 21, 13) identisch sein, womit auch sein Name übereinstimmt, der ihn als östlich an die Wüste

stossend bezeichnet. Auch führt uns Vs. 14f., wo aus einem Siegeslied eine Strophe eingeschoben wird, darauf, dass hier die Stelle ist, wo der strengen Zeitfolge nach die kriegerischen Unternehmungen, von denen Vs. 24ff. historische Kunde geben, eintreten. Die folgenden Stationen (Vs. 16. 19. 20) liegen auch erweislich schon im Gebiete Sichons. Es wird also in unserer Urkunde zuerst die Reihe der Stationen bis auf die letzte vor den Arbot Moab aufgezählt, und dann (Vs. 24ff.) erst der ausführliche historische Bericht über die dahin gehörigen Ereignisse gegeben.

a. Das erwähnte Siegeslied wird als dem **Buche der Kriege Jehovah's** angehörig bezeichnet. Schon seit Spinoza hat die destructive Kritik diese Angabe für ihre Zwecke ausgebeutet, und die apologetische Kritik hat (z. B. bei Rosenmüller) zur Annahme eines Glossems ihre Zuflucht genommen. Vgl. gegen Beides Hengstenberg, Beitr. III, 223ff. Ein Buch, behauptet man, worin die Kriege Jehovah's geschildert waren, sei in der Zeit Moseh's, wo die Kriege des Volkes Gottes eben erst begonnen hatten, undenkbar. Hengstenberg entgegnet: Besiegt waren, als Moseh dies schrieb, die Amalekiter, der König von Arad, der König Sichon, der König Og von Basan und die Midianiter (Num. 31). Aber der Begriff der Kriege Jehovah's ist nach pentateuchischem Sprachgebrauch viel weiter zu fassen (vgl. Ex. 12, 41. 51; 14, 14. 25; 15, 3; Num. 33, 1). Alle Zeichen und Wunder in Aegypten werden als ein Streiten Jehovah's gegen die Aegypter und ihre Götter angesehen; der Zug durch die Wüste ist ein Heereszug, bei dem Jehovah als Heerführer an der Spitze zieht; alle Erfolge, durch welche Jehovah seinem Heere den Weg zur Eroberung Kanaans bahnte, gehören dahin. „Wird der Begriff der Kriege Jehovah's so gefasst, so tritt an die Stelle des Mangels an Objecten für das Buch der Kriege Jehovah's die höchste Fülle. War aber so überreicher Stoff dazu vorhanden, so kann es auch keinem Zweifel unterworfen werden, dass derselbe benutzt und verarbeitet wurde. Der Sieg der Idee über die Wirklichkeit wird allenthalben Poesie hervorrufen. Die schriftliche Aufzeichnung der poetischen Erzeugnisse und ihre Vereinigung in eine Sammlung steht in vollkommenem Einklange mit dem, was wir sonst über den Bildungszustand des Volkes und namentlich über den Gebrauch der Schrift bei ihnen wissen. So ging also der objectiven Darstellung im Pentateuch die subjective im Buche der Kriege des Herrn zur Seite. Wie beide sich zu einander verhielten, das können wir ausser aus unsern Citaten (denn auch Vs. 16—18 und Vs. 27—30 gehörten ohne Zweifel diesem Buche an) auch aus Ex. 15 im Verhältniss zu der vorhergehenden Geschichtserzählung ersehen.“ — Mehr Gewicht legt man noch auf ein zweites Argument: Es sei undenkbar, dass als Beleg der geographischen Notiz, welche der vorhergehende Vers enthält, schon ein damals eben verfasstes Buch angeführt werde. Allein dass dies auf einem Missverständniss beruht, hat Hengstenberg gezeigt: Das Citat hat durchaus nicht den Zweck, eine geographische Notiz zu beglaubigen. Dass der Zweck ein andrer, ergiebt sich hinreichend aus der Analogie der beiden andern Poesien in Vs. 17f. und Vs. 27ff. Diese geben den Eindruck wieder, den die Führungen Jehovah's auf sein Volk hervorbrachten. So auch Vs. 14f.: „Darum (weil Israel durch die Hülfe Jehovah's die Gegend am Arnon einnahm) heisst es im Buch der Kriege Jehovah's: Vaheb (nahm er ein) im Sturme und die Bäche des Arnon, und den Thalgrund der Bäche, der sich wendet nach der Wohnung von Ar und sich lehnet an die Grenze Moab's“ (vgl. § 86, 2). So übersetzt Hengstenberg und rechtfertigt die Uebersetzung folgendermaassen: Die Ergänzung „Jehovah nahm ein“ ist aus dem מִלְחֲמוֹת יְהוָה zu nehmen; **Vaheb** als nom. pr. zu fassen, ist man schon durch die Form (mit dem im Hebr. fast ganz

ungewöhnlichen ו zu Anfange) berechtigt, das בְּסוּפָה = „im Sturme“ hat seine Analogie in Nah. 1, 3. „So gefasst ist die Stelle eine Stimme aus der Gemeinde, welche anerkennt, was Jehovah an ihr gethan. In seinem Geleite dringt sie von Ort zu Ort unaufhaltsam vorwärts. Was sich ihr entgegenstellt, wirft Er darnieder. Das Citat steht zu der Erzählung in gleichem Verhältniss, wie die Verse von Körner, die ein Geschichtschreiber der Freiheitskriege, der selbst an ihnen Theil genommen, etwa einflicht. Wer denkt daran, dass die arabischen Geschichtschreiber, wenn sie häufig Verse mittheilen, die ihre Helden im Gewühle der Schlacht gesprochen, dadurch ihre wankende Glaubwürdigkeit stützen wollen.“

b. Der zweite Lagerplatz nach Ueberschreitung des Arnon hiess **Beer** (Brunnen). Zwischen diesen beiden Stationen muss das Schlachtfeld bei Jahzah (Jahaz) Vs. 23 und die Einnahme der im Siegesliede Vs. 14 genannten Stadt Vaheb liegen; — ich meine der Zeit nach, schwerlich auch dem Raume nach, da Beer nach Vs. 18 noch in der Wüste lag. Wahrscheinlich zog die Kriegsschaar Israels vom Arnon aus dem gegen sie anrückenden Kriegsheere Sichon's bis Jahaz entgegen, schlug es daselbst und eroberte zugleich die in der Nähe gelegene feste Stadt Vaheb, — während das Hauptlager mit allem übrigen Volke und den Heerden am Arnon blieb, oder auch sich unterdessen schon bis nach Beer fortbewegte. Beer kommt auch noch Richt. 9, 21 vor und ist ohne Zweifel mit dem Beer-Elim in Jes. 15, 8 identisch. Hier trat Wassermangel ein, Moseh versammelte auf Jehovah's Gebot das ganze Volk, und Jehovah giebt Wasser, aber diesmal nicht durch ein Wunder im gewöhnlichen Sinne, sondern vermittelt durch die eigene Thätigkeit des Brunnengrabens. Da entstand das schöne **Brunnenlied** (Vs. 17. 18):

Steig auf Brunnen!
Singet ihm entgegen!
Brunnen, den die Fürsten gruben,
Den die Edelen des Volkes bohrten,
Mit dem Scepter und ihren Stäben.

Die sich hier kund gebende frische, fröhliche Willigkeit und Thätigkeit des Volkes bildet gegen die Bitterkeit und Verdrossenheit des alten Israel einen herrlichen Gegensatz.

c. Die Richtung, welche der Zug von Beer aus, nun mitten durch das Land der Amoriter, nahm, ist durch die Lage von Bamot (§ 88, 1), welches von Beer aus die dritte Station bildet, angezeigt. Der bis dahin nördlich gerichtete Zug muss hier eine westliche Schwenkung gemacht haben. Die nächste Station **Mattanah** vermuthet Hengstenberg (Bileam S. 240) in dem von Burckhardt (p. 635) erwähnten Tedun, an den Quellen des in den Arnon mündenden Wady Ledschum, wiederzufinden. **Nachaliel** (Bach Gottes) ist ohne Zweifel der W. Ledschum selbst (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 240), der noch jetzt an seinem untern Laufe Wady Enkheileh (النخيلة) heisst, vgl. Burckhardt p. 635. — Von da kam Israel nach **Bamot** (§ 88, 1), und demnächst in „das **Thal, welches im Felde Moabs**, oben auf dem Pisgah liegt.“ Die Identität dieser Station mit dem „Felde der Wächter oben auf dem Pisgah“ (Num. 23, 14) und ihre Lage westlich von Hesbon ist schon oben (§ 88, 1) nachgewiesen. — Nachdem durch einzelne von den bisherigen Stationen ausgesandte Heereshaufen das ganze Land Sichon's erobert war, wird von hier aus (Vs. 33) der Kriegszug gegen Og von Basan unternommen, und dann das Gesammtlager in die Arbot Moab verlegt. — Hier entstand, nach glücklich vollendeter Erobrung des Amoriterlandes das Sichon's und Moab's Volk zugleich verspottende **Siegeslied:**

Vs. 28. Kommet heim nach Cheschbon!
Aufgebaut und hergestellt werde Sichon's Stadt! —
Vs. 29. Denn Feuer ging aus von Cheschbon,
Flamme aus der Veste Sichon's,
Es frass Ar-Moab, die Herren der Arnonhöhen.
Wehe dir Moab!
Du bist verloren Volk des Kamosch!
Er machte seine Söhne zu Flüchtlingen,
Und seine Töchter zu Gefangenen
Des Amoriterkönigs Sichon. —
Vs. 30. Aber wir versengten sie, — dahin ist Cheschbon! — bis nach Dibon,
Und wir verheerten sie bis gen Nofach,
Mit Feuer bis gen Med'bah.

Wir können es uns nicht versagen, Ewald's schöne Auslegung (Gesch. Isr. II, 212ff.) dieses schönen Liedes statt eigener Erläutrung hier mitzutheilen: „Es leidet bei näherer Ansicht keinen Zweifel, dass dies Siegeslied einen ganz spöttischen Eingang trägt, und keineswegs ein solches Danklied ist, wie z. B. das Lied Deborah's. Kommt nach Hause, nach Hesbon — der Stadt nämlich, die euch nun kein Haus noch Obdach mehr geben kann; stellt, wenn ihr könnt, die Stadt wieder her, — die nun für immer in Trümmern liegt! So rufen die Sieger mit lautem Spotte den vertriebenen Besiegten zu, die wohl schon nicht wiederkommen sollen. Um indess etwas ernster auch die Schuld der nun Besiegten zu erklären, lässt sich eine zweite Stimme auf die frühere Geschichte ein: ist dies doch dieselbe Stadt Hesbon, aus welcher einst das verheerendste Kriegsfeuer gegen Moab ausging, das arme Moab, über dessen Fall und seines Gottes Kamosch Ohnmacht (jenes Gottes, der seine Söhne und Töchter d. i. alle seine Verehrer von Sihon jene vertreiben und diese gefangen nehmen liess) damals die trübsten Klagelieder erschollen! Aber eben, da diese Moab mit Feuer und Schwert verheerenden Amoräer sich ganz sicher wähnten — so kehrt die laute Stimme der Sieger zum Anfange des Liedes zurück — da versengte und verheerte sie unser Kriegsfeuer von Hesbon als dem Haupt- und Mittelorte aus nach allen Grenzen des Landes hin; und so nahm Israel Rache für Moab. — Wie gewiss das Lied unmittelbar aus der ersten Zeit der Erobrung abstamme, sieht man auch daraus, dass Hesbon bald darauf (Num. 32, 37) vom Stamme Ruben wiederhergestellt wurde und später immer eine bedeutende Stadt blieb."

d. In den beiden Verzeichnissen der Stationen, wie sie einerseits in Num. 21 und andererseits in Num. 33 sich finden, tritt uns eine auffallende Verschiedenheit entgegen. Während dort die letzten Lagerplätze also heissen: Jje-Abarim, Sared, Arnon, Beer, Mattanah, Nachaliel, Bamot, das Hochthal auf dem Pisgah, Arbot Moab, — finden wir hier folgende Reihenfolge: Jje-Abarim, Dibon Gad, Almon Diblataim, Berg Nebo, Arbot Moab. Im Allgemeinen muss die Bemerkung vorausgeschickt werden, dass wir uns hier bereits in cultivirtem Lande befinden, wo die speciell benamseten Orte ungleich mehr gehäuft und einander genähert sind, so dass also ein Lagerungsplatz für 2 Millionen Menschen wohl auch zwei und mehrere derselben füllen oder berühren konnte; ein Umstand, aus welchem verschiedene Benennungen ein und derselben Station sich leicht erklären. Vergleichen wir nun beide Verzeichnisse im Einzelnen mit einander, so erinnern wir uns, schon oben (§ 88, 1) gefunden zu haben, dass das Hochthal auf dem Pisgah (identisch mit dem Feld der Wächter auf dem Pisgah) in der unmittelbaren Nähe des Berges Nebo, der oben auf dem Pisgah lag, sich

befunden haben muss. Sonach finden wir also in Num. 33 zwei Namen, die Num. 21 nicht hat, nämlich Dibon Gad und Almon Diblataim, und in Num. 21 sechs Namen, die in Num. 33 fehlen, nämlich: Sared, Arnon, Beer, Mattanah, Nachaliel und Bamot. Doch können jene beiden (Dibon-Gad und Almon Diblataim) gar wohl mit zweien von diesen sechs aus dem eben angegebenen Grunde zusammenfallen. Dann würde Num. 21 vier Stationen mehr aufzählen als Num. 33. Dies Verhältniss ist deshalb besonders auffallend, weil es gegen die bisherige Analogie gänzlich zu verstossen scheint; denn bisher haben wir in der Regel das Verzeichniss in Num. 33 ausführlicher, genauer und reicher in der Angabe der Stationen gefunden, als die Angaben in dem geschichtlichen Berichte. Hier scheint sich das Verhältniss umgekehrt zu haben. Dennoch möchte vielleicht gerade in dieser scheinbaren Unebenheit und Inconsequenz eine recht consequente Durchführung des beiderseitigen Planes sich erkennen lassen. Num. 33 hat lediglich statistische Tendenz; der Verfasser dieses Katalogs will die eigentlichen Stationen, d. h. diejenigen Lagerplätze, wo sich Israel zu längerm Aufenthalte niederliess und daher nicht nur ein organisirtes Lager aufgeschlagen, sondern auch das Heiligthum aufgerichtet wurde, der Reihe nach und vollständig aufzählen. Der Verfasser von Num. 10 –22 macht auf eine solche Vollzähligkeit in der Angabe der Lagerplätze keinen Anspruch, darum fehlen bei ihm manche Namen, die sich dort finden. Sein Interesse ist kein statistisches, sondern ein lediglich historisches. Und daraus erklären wir es uns, dass er zwischen Jje-Abarim und Arbot-Moab mehr Lagerplätze nennt, als Num. 33, nämlich auch solche, wo nicht ein vollständiges Lager mit Aufrichtung der Stiftshütte aufgeschlagen wurde, und zwar deshalb, weil sie historisch bedeutsam waren, theils als Hinweisungen auf die absichtliche Umgehung des moabitischen Gebietes, theils, wie wir schon oben sub lit. c bemerkten, weil die zu nennenden Lagerplätze die Ausgangspuncte für die Erobrungszüge durch das ganze Gebiet der Amoriter waren.

c. Die genauere Bestimmung des Lagerplatzes in den ausgedehnten Arbot-Moab wird Num. 33, 49 durch die Beschreibung: „von Bet-Jeschimot bis Abel-Schithim“ gegeben. Jeschimot bezeichnet seinem Namen nach (von ישם = שמם) eine öde, wüste Stätte, — (Ewald: Oedenhausen, Onomast: Domum solitudinis significat); bei Ezech. 25, 9 wird es eine Stadt Moab's genannt, zur Römerzeit war es eine Festung (Jos. B. J. 4, 7, 5). Abel-Schithim oder bloss Schithim (Num. 25, 1; Jos. 2, 1; 3, 1) שִׁטִּים, lag nach dem Onom. s. v. Sattim am Berge Peor, Josephus nennt es Abila (B. J. 2, 13, 2; 4, 7, 5).

3. Ueber den angeblichen **Widerspruch** zwischen Deut. 2, 29 und Deut. 23, 4. 5 [3. 4] vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 285 f. In der einen Stelle soll nämlich gesagt sein, dass Edomiter und Moabiter den Israeliten Brot und Wasser verstattet, in der zweiten dagegen, dass Ammoniter und Moabiter ihnen Beides verweigert haben. Allein in Deut. 2, 29 ist nur von der Fordrung die Rede, den Israeliten Brot und Wasser zu verkaufen, — in Deut. 23, 5 dagegen von der wohlberechtigten aber getäuschten Erwartung, dass die so nahe verwandten Völker ihnen mit Brot und Wasser entgegenkommen (קדם) würden. Letzteres ist offenbar in demselben Sinne gemeint, wie wenn von Melchisedek (Gen. 14, 18) berichtet wird, dass er Abraham Brot und Wein entgegengebracht habe, und wie in Jes. 21, 14 (wo auch derselbe Ausdruck קדם gebraucht ist). Dass die Moabiter Solches nicht auch thaten, war ein Zeichen ihres gleichgültigen oder gar feindseligen Sinnes gegen Israel, dass sie Jenes aber thaten, eine Aeussrung ihres eigennützigen, gewinnsüchtigen Sinnes. — Ueber den Widerspruch, der

zwischen Deut. 2, 24 und Vs. 26 vgl. Num. 21, 21 ff. stattfinden soll, vgl. Hengstenberg Beitr. III, 423 f. — Vgl. noch § 82, 1.

Bileams Berufung.

Vgl. über Bileams Geschichte und Weissagg.: Lüderwald, die Gesch. Bileams deutlich und begreiflich erklärt. Helmst. 1781; — Herder, Briefe über das Stud. d. Theol. Zweiter Brief; — B. R. de Geer, diss. de Bileamo, ejus hist. et vatic. Ultraj. 1816; — Steudel, in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1831. II, 66 ff.; — Tholuck, im liter. Anz. 1832 No. 78—80, auch in s. Vermischten Schriften I, 406 ff.; — Hoffmann, in d. Halleschen Encyclop. X, 184 ff.; — Hengstenberg, die Gesch. Bileams u. s. Weissagg. Berlin 1842.

§ 91. (Num. 22, 2—21.) — In den Arbot Moab, Jericho gegenüber, lagernd hat Israel nur noch den Jordan zwischen sich und dem Lande der Pilgrimschaft seiner Väter. Aber die eben vollbrachte Erobrung des Ostjordanlandes fesselte vorläufig noch das Hauptlager an diese Lagerstätte und schob den Uebergang über den Jordan noch auf einige Zeit in die Zukunft hinaus. Sollte das eroberte Land auch behauptet werden, so mussten Vorkehrungen getroffen, namentlich feste Plätze angelegt und mit Besatzungen versehen werden, um etwaigen, naheliegenden Wiedererobrungsgelüsten der umwohnenden Völker vorzubeugen. Unterdessen sinnen aber auch diese auf Mittel und Wege, sich der gefährlichen Nachbarschaft wo möglich zu entledigen. Namentlich ist es Moab, das um der Feindseligkeit willen, mit welcher es den Israeliten entgegengetreten war, das Schlimmste von deren Rache befürchten zu müssen glaubt, und nebenbei auch wohl gar zu gerne seinen ursprünglichen Besitzstand bis an den Jabbok wiederhergestellt gesehen hätte. Der Moabiterkönig Balak, Sohn des Zippor, verbündet sich deshalb mit den benachbarten Midianitern. Aber aus den bisherigen Erfahrungen hat er erkannt, dass mit der Macht des Schwertes allein gegen das von seinem Gotte so mächtig beschützte Volk nichts auszurichten sein werde. Sie dieses Schutzes zu berauben, und den Segen, der bisher wie auf Adlersflügeln sie getragen, wo möglich in Fluch zu verwandeln, — das ist daher sein Wunsch und sein Bestreben. Und eine Hoffnung, dies Ziel erreichen zu können, bietet sich ihm dar. Ferne im Osten, zu Petor, an den Ufern des Euphrat, wohnt ein Magier, Bileam mit Namen, der Sohn Beor's, weit und breit berühmt durch die wirkungskräftige Macht des Segens und des Fluches, die ihm innewohnt. Dass dieser Magier seine magischen Künste im Namen Jehovah's treibt, desselben Gottes, der Israel stark gemacht, ist ihm dabei wohl besonders willkommen, — denn gelingt es, meint er, ihn willig zu machen, dass er Israel verfluche, so

sei dessen Kraft gebrochen. Im Verein mit seinen Bundesgenossen sendet er daher Boten nach Petor. „Komm", lässt er dem Magier sagen, „komm und verfluche mir dies Volk, denn es ist mir zu stark; denn ich weiss, wen du segnest, der ist gesegnet, und wen du verfluchest, der ist verfluchet." Der ihm zugesagte Lohn reizt gleich anfangs die gewinnsüchtige Seele des Magiers. Doch wagt er nicht, zuzusagen, ohne zuvor Gott befragt zu haben, und die göttliche Antwort lautet: „Du sollst nicht mit ihnen ziehen, und sollst nicht dies Volk verfluchen, denn gesegnet ist es." Er entlässt daher die Boten mit der Weisung: „Ziehet heim, denn Jehovah gestattet mir nicht, mit euch zu ziehen." Aber den Boten ist es wahrscheinlich nicht entgangen, dass Bileam nur mit widerstrebendem Herzen sie abschläglich beschieden, dass Ehrgeiz und Habsucht seine Seele beherrschen. Darum sendet Balak eine zweite Gesandtschaft an ihn, aus noch herrlichern Fürsten bestehend, und mit noch glänzendern Versprechungen ausgerüstet. Zwar erwidert auch jetzt noch der Magier ihnen: „Wenn Balak mir auch sein Haus voll Silber und Gold gäbe, so könnte ich doch nicht den Befehl Jehovah's meines Gottes übertreten, Kleines oder Grosses zu thun." Aber, statt sie ohne Weiteres abzuweisen, will er, von der ihm dargebotenen Fülle der Ehre und des Goldes geblendet, nochmals versuchen, ob es ihm nicht gelingen werde, Jehovah's Einwilligung zu erlangen. Und siehe da! jetzt spricht Jehovah: „Mache dich auf und ziehe mit ihnen; aber nur das, was Ich dir sagen werde, sollst du thun." Dass durch diese Bedingung ihm, trotz der Erlaubniss zu ziehen, sein eigentlicher Zweck, nämlich die Erlangung von Balaks Gold und Ehren, dennoch abgeschnitten ist, beachtet Bileam in der Verblendung seiner Leidenschaft nicht. Begierig ergreift er die dargebotene Erlaubniss, und reist mit den Boten Balaks ab.

1. Gesenius führt den **Namen Bileam** (בִּלְעָם, LXX: *Βαλαάμ*) auf בל und עם (non populus, i. e. peregrinus) zurück; Hengstenberg (p. 20) bevorzugt die alte Ableitung von בלע (verschlingen, verderben, besiegen) und עם (Volk), wofür es eine Menge Analoga in andern Sprachen giebt: Nikolaus, Nikodemus, Leonikus, Andronikus (noch viele andre, auch deutsche vgl. bei Simonis Onomast. p. 459 Anm. e.); Fürst (im kl. Wörtb.) sieht die Endung ם— als Bildungssylbe an, so dass Bileam einfach der Verderber, Besieger hiesse. — Alle drei Ableitungen möchten sprachlich zulässig sein. Die von Hengstenberg vertretene liegt auch höchst wahrscheinlich der Bildung des apokalyptischen Namens der Nikolaiten zu Grunde (Apk. 2, 6 vgl. Vs. 14), indem dieser Name schwerlich auf ein Sectenhaupt Nikolaus zurückzuführen, vielmehr als eine mystische, auf Bileam, ihr alttestamentliches Urbild, zurückweisende Bezeichnung der apostolischen Gnostiker (als Volksverführer) anzusehen ist. Auch bei Bileam selbst möchte der Name als bedeutsam festzuhalten sein, nämlich so, dass „er diesen Namen als gefürchteter Zaubrer und Beschwörer führte, sei es nun, dass er ihn, aus einer Familie abstammend, in der dies Gewerbe hergebracht war, gleich bei der Geburt erhielt, und

er nachher in der öffentlichen Meinung wirklich wurde, was die Namengebung von ihm hoffte und ihm wünschte, oder dass der Name ihm nach orientalischer Sitte erst später zugetheilt wurde, als die durch ihn bezeichnete Sache ins Leben getreten war.“ (Hengstb.) Eine ganz analoge Bedeutsamkeit findet Hengstenberg in dem Namen seines Vaters, Beor (בְּעוֹר (LXX: *Βεώρ*, 2 Petr. 2, 15 *Βοσόρ*) von בער, verbrennen, abweiden, vertilgen). „So wurde der Vater genannt wegen der vernichtenden Kraft, die man seinen Bannflüchen beilegte.“ Hengstenberg nimmt nämlich an, dass Bileam einer Familie angehört habe, in welcher die mantische oder magische Disposition erblich war, und in der That hat diese Annahme viel Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man berücksichtigt, wie geflissentlich und nachdrücklich Bileam sich in seinen Segenssprüchen (Num. 24, 3. 15) als Bileam, den Sohn Beor's, prädicirt, gleichsam als wolle er sagen: „der berühmte Sohn des berühmten Vaters“. — Ja Hengstenberg geht so weit, auch den Namen seiner Vaterstadt Petor zu seinem Gewerbe in Beziehung zu stellen (l. c. p. 35). פתר kommt nämlich in Gen. 41, 8 vgl. 40, 8. 11; 41, 11 von der Traumdeutung vor, wodurch man vielleicht zu der Annahme berechtigt sei, dass „der Wohnort Bileams seinen Namen von den Inhabern geheimer Künste trug, die dort einen Hauptsitz hatten. Dass in spätern Zeiten die babylonischen Magier sich besonders in einzelnen Städten concentrirten, ungefähr nach Weise der ägyptischen und israelitischen Priesterstädte, erhellt aus Plinius H. n. 6, 25; Strabo 16, 1 vgl. Münter, Rel. d. Babyl. S. 86.“

2. Die Frage, wie Bileam zur Kenntniss und zum Dienste Jehovah's, des Gottes Israels, gelangt sei, wird verschieden beantwortet. Nach der gangbaren Ansicht, die auch noch Tholuck vertheidigt hat, wäre in dem Jehovahdienste Bileams eine Reliquie uralter, reinerer Gotteserkenntniss inmitten des Heidenthums zu sehen, und bildete Bileam gewissermaassen eine Analogie zu Melchisedek. Zur Begründung dieser Ansicht beruft man sich darauf, dass Bileams Vaterland Mesopotamien war, der Stammsitz der Familie Abrahams, wo ein bedeutender Zweig derselben (Betuel's Nachkommen) sesshaft geblieben war. — Nach einer andern Auffassung, die Hengstenberg (p. 12 ff.) am gründlichsten vertheidigt hat, ist die Erkenntniss Jehovah's bei Bileam aus den Ereignissen der Gegenwart abzuleiten, nämlich aus der Kunde von dem Gotte Israels, die sich in der mosaischen Zeit über alle umwohnenden Heidenvölker verbreitet hatte, und aus dem überwältigenden Eindruck, den nach ausdrücklichen Zeugnissen der h. Schrift die grossen Thaten Gottes an seinem Volke bei denselben hervorgebracht hatten. Ein analoges Beispiel ist uns bereits bei Jetro (Exod. 18, 1 ff.) entgegengetreten; ein zweites bietet die Geschichte der Rahab (Jos. 2, 9 ff.) dar; der Betrug der Gibeoniten (Jos. 9) ruht (Vs. 9) auf der Voraussetzung, dass der Ruhm der Thaten Jehovah's sich weit und breit hin in alle Länder verbreitet habe, und bewahrheitet, was schon das Lied Moseh's (Ex. 15, 14) in prophetischer Voraussicht verkündet hatte (§ 28, 6). Auch reicht jedenfalls ein etwa noch übriger Nachhall von früherer Erkenntniss Jehovah's im mesopotamischen Lande sicherlich nicht aus, um uns Bileams eigenthümliche Stellung (s. Erl. 3) und den Inhalt seiner Weissagungen begreiflich zu machen, insofern den letztern eine viel grössere Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins, eine viel klarere Einsicht in die weltgeschichtliche Stellung Israels für die Gegenwart und Zukunft zu Grunde liegt, als dass sie aus jener Zeit abgeleitet werden könnte. Dennoch möchten wir nicht so weit gehen, mit Hengstenberg jede Berührung der Gotteserkenntniss Bileams mit etwaigen Reminiscenzen der reinern Gotteserkenntniss seiner Ahnen zu verneinen. So sehr auch Betuel's und Laban's Nachkommen schon bald sich in heidnisches Wesen verloren haben mögen, so ist es doch immer mög-

lich, dass religiöse Reminiscenzen aus urväterlicher Zeit sich erhalten haben können, welche eben durch die Kunde von Jehovah's Grossthaten in Aegypten und in der Wüste in Bileams Seele neu angefacht und belebt wurden.

3. Schwieriger ist die Frage nach dem Wesen und Charakter der **prophetischen Gabe und Stellung Bileam's.** Von den ältesten Zeiten her haben sich darüber zwei einander ausschliessende Ansichten geltend gemacht. Einerseits sah man in ihm einen von vornherein durchaus gottlosen, götzendienerischen Zaubrer und Pseudopropheten, einen Propheten des Teufels, dem Gott der HErr zur Verherrlichung seines Namens und zum Heil für Israel Segen statt Fluch abgezwungen habe, — so Philo, Ambrosius, Augustinus etc. Andrerseits dagegen hielt man ihn für einen wahren und rechten Propheten Gottes, der aber durch Habsucht und Ehrgeiz zu Fall gekommen sei, — so Tertullian, Hieronymus, Deyling, Budde etc. Beide Ansichten haben Elemente der Wahrheit in sich, sind aber auch in ihrer Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit beide irrig. Die Wahrheit liegt in der Mitte: Bileam war in seiner dermaligen Stellung noch zugleich heidnischer Magier und jehovistischer Seher. Er befand sich noch auf der Grenzscheide zweier Gebiete, die zwar an einander grenzen, aber ihrem Wesen und Charakter nach sich völlig gegensätzlich und ausschliesslich zu einander verhalten; er stand gleichsam mit dem einen Fusse noch auf dem Boden heidnischer Magie und Wahrsagerei, und hatte mit dem andern schon den Boden jehovistischer Religion und Prophetie betreten. Dies Verhältniss ist zuerst richtig und klar von Hengstenberg l. c. S. 5 ff. erkannt und beschrieben worden.

Einerseits finden wir Bileam noch unzweifelhaft in dem gottwidrigen Unwesen heidnischer Zauberei befangen. Er heisst קֹסֵם, der Wahrsager κατ' ἐξοχήν (Jos. 13, 22), und gebraucht bei seinen Weissagungen Mittel und Wege, welche den charakteristischen Unterschied gottloser, heidnischer Wahrsagerei und göttlicher, theokratischer Prophetie begründen. Das Kesem (קֶסֶם) oder die Wahrsagerei ist durch das Gesetz in Israel unbedingt verboten. In Deut. 18, 10 heisst es: „Nicht soll gefunden werden bei dir ein Kosem", denn (Vs. 12) „ein Gräuel Jehovah's ist, der Solches thut". Als schwere Sünde erscheint das Kesem in 1 Sam. 15, 23; Ezech. 13, 23; 2 Kön. 17, 17, als den falschen Propheten charakterisirend in Ezech. 13, 9; 22, 28; Jer. 14, 14. In gleicher Ausschliesslichkeit zur wahren Prophetie steht die Wahrsagerei in Jes. 3, 2, denn wenn hier gesagt wird, dass Jehovah Jerusalem und Judah aller seiner Stützen, unter Anderm auch: des Propheten (נביא) wie des Wahrsagers (קוסם) berauben werde, — so ist damit offenbar gemeint, dass der Staat seiner wirklichen wie seiner eingebildeten, der ihm von Gott geordneten, so wie der gegen Gottes Willen selbsterwählten Orakel verlustig gehen solle. Ganz dem Charakter und dem Treiben heidnischer Magie und Mantik entsprechend, geht Bileam auf Zeichendeutung aus und hofft in ihr Mittel und Stütze für eine Weissagung nach Balaks Sinn zu finden (Num. 24, 1; 23, 3. 15). Die Zeichendeuterei erscheint bei ihm als das eigentliche und gewöhnliche Mittel, dessen er sich bei seinen mantischen Operationen zu bedienen pflegte. „Dass er aber sich der Zeichendeutung, dieses so höchst unsichern Mittels bediente, dessen Unzulänglichkeit selbst das Heidenthum anerkannte (Nägelsbach, homerische Theol. S. 154 ff.) und das nie ein wahrer Prophet unter Israel in Anwendung brachte, ist ein Zeugniss, dass sein religiöser und prophetischer Standpunct ein niederer war, und erklärt sich nur aus der Unkräftigkeit der ihm zu Theil gewordenen Erregung durch den Geist Gottes. In wem der Geist kräftig wirkt, der braucht nicht in der Natur umherzuschauen, um des Willens Gottes gewiss zu werden

(Hengstb. S. 11). — Dazu kommt nun endlich auch noch das unten näher zu erläuternde schamanenartige Auftreten seiner prophetischen Begeistrung.

Auf der andern Seite kann ihm aber auch nicht ein gewisses Maass rechter Gotteserkenntniss, echter prophetischer Begabung, subjectiver Gottesfurcht und objectiver Theopneustie abgesprochen werden, nur dass dies Alles freilich bei ihm noch sehr untief, unbewährt und unbefestigt war. Er kennt und sucht Jehovah, bekennt ihn offen und frei vor den Menschen und befragt ihn nach seinem Willen und Rathschluss; er ist bereit, sich demselben, wenn auch nicht ohne Widerstreben und nur mit halbem Herzen, zu fügen u. s. w. Ebenso besteht zwischen ihm und Jehovah ein wirkliches, wenn auch noch unbefestigtes und schwankendes Verhältniss. Jehovah lässt sich von ihm finden, kommt ihm entgegen, antwortet ihm und verkündet ihm seine Rathschlüsse und seinen Willen; seine Weissagungen verkündet er wirklich aus einer vom Geiste Gottes erregten und beherrschten Stimmung heraus u. s. w.

Wir müssen also Beides zumal festhalten: er war ein heidnischer Wahrsager und ein jehovistischer Prophet zugleich; ein Synkretist, der auf seinem dermaligen Standpuncte noch Beides mit einander vermengte, Beides mit einander festhalten zu können meinte und hoffte. Er befand sich auf dem Uebergangsstadium von dem Einen zum Andern, und auf diesem Uebergangsstadium, — aber auch eben nur auf ihm, war es ihm noch möglich, die beiden sonst nach ihrem innersten Wesen gegensätzlichen, einander ausschliessenden, weil völlig unverträglichen Standpuncte noch mit einander zu vereinigen. Er kennt und bekennt Jehovah, sucht und findet ihn; Jehovah würdigt ihn der Antwort und macht ihn zum Träger seiner Offenbarungen. Andrerseits ist aber Bileam in seiner Erkenntniss Jehovah's und in seinem Jehovahdienste noch nicht so weit fortgeschritten, dass er alles heidnische Wahrsager- und Zeichendeuterwesen, das ihm bisher zu seiner Magie und Mantik geholfen hatte, über Bord zu werfen und zu verabscheuen stark und kräftig genug gewesen sei. Und der Fortgang seiner Geschichte lehrt uns auch deutlich genug, worin diese Hemmung begründet war, warum Bileam, nachdem er einmal Jehovah als wahren und höchsten Gott erkannt und dieser sich ihm in Wort und Kraft nicht unbezeugt gelassen hatte, — dem heidnischen Zauberwesen doch nicht ganz abgesagt hat, um sich dem Dienste Jehovah's ganz hingeben zu können. Der Grund ist nicht zunächst ein intellectueller, auch nicht durch mangelhafte Befähigung zur echten, jehovistischen Prophetie bedingt; er liegt einzig und allein im Gebiete des sittlichen Willens. Bileam hatte bisher die Magie als ein Gewerbe getrieben, um durch sie Geld, Ehre und Ruhm zu erwerben. Als er die Erfahrung machte, dass Jehovah, der Gott Israels, mächtiger sei, als die Götter aller übrigen Völker, wandte er sich Ihm zu, wahrscheinlich in der Hoffnung, auf diesem Wege noch glänzendere Erfolge, noch reichern Gewinn zu erzielen. So nahm er eine unreine, heidnische Herzensrichtung mit herüber in sein neues Lebensstadium, die, so lange sie nicht überwunden und gebrochen war, die tiefere Begründung und den weitern Fortschritt in seiner Gemeinschaft mit Jehovah hemmen musste. Zwar wird sein Suchen und Streben nicht ganz und gar von edlern und höhern Motiven entblösst gewesen sein, denn sonst würde Jehovah gewiss nicht sich haben finden lassen, nicht seinem Suchen entgegengekommen sein. Und das Entgegenkommen Jehovah's ist auch bereits nicht ganz ohne veredelnden, heiligenden Einfluss auf Geist und Herz, Erkenntniss und Willen des Magiers geblieben. Das bezeugt seine Antwort an Balak's Boten (22, 18): „Wenn Balak mir auch gäbe sein Haus voll Silber und Gold etc.“ Aber sein ganzes, schwankendes, unsicheres und zweideutiges Benehmen bezeugt auch, dass sein heidnischer Sinn noch nicht gänzlich gebrochen ist, und dass er deshalb noch nicht ver-

mag, seine bisherige heidnisch-magische Praxis ganz und gar wegzuwerfen. Dies Schwanken nach beiden Seiten hin, diese Halbheit auf jeder Seite, dies Zusammenleimen des mit einander Unverträglichen konnte nicht von Dauer und Bestand sein; es war nur für eine Zeitlang, eben für die Zeit des Uebergangs möglich. In der weitern Entwicklung seines Lebens musste er entweder dem Einen oder dem Andren unbedingt und rückhaltslos sich hingeben, musste er Eins von Beiden fahren lassen, um das Andre festhalten zu können. Bileam befand sich jetzt am Scheidewege. Er war durch die Umstände in eine Situation geführt, bei welcher es sich entscheiden musste, ob das alte heidnische oder das neue jehovistische Lebensprincip mehr Gewalt in ihm haben werde, ob er bis zum echten Prophetenthum durchdringen oder auf den alten Standpunct zurückfallen und denselben bis zur entschiedensten Feindschaft gegen Jehovah, gegen die Theokratie, gegen das Volk der Wahl steigern werde. Dieselbe Verwicklung der Umstände, die zur Verherrlichung Jehovah's, zur Ermuthigung Israels, zur Entmuthigung der Feinde Israels dienen sollte, hatte auch für Bileam eine grosse, entscheidende Bedeutung. Er unterlag. Geld- und Ehrgeiz war mächtiger in ihm, als der Zug des Heils.

Analoge Zustände, wie die, in denen sich Bileam jetzt befand, werden sich auf allen entscheidenden Uebergangsstadien des sittlichen und religiösen Lebens wiederfinden. Selbst die neuere Missionsgeschichte bietet ihrer noch eine reiche Fülle dar (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 16 f.). Aus der evangelischen und apostolischen Geschichte treten uns besonders drei analoge Fälle entgegen. Den ersten bietet uns das Wort Christi in Matth. 12, 47: „So ich aber die Teufel durch Beelzebub austreibe, durch wen treiben sie eure Kinder aus?“ — wozu Mark. 9, 38 und Luk. 9, 49 („Meister, wir sahen Einen, der trieb Teufel aus in Deinem Namen, welcher uns nicht nachfolget“) einen erläuternden Beleg giebt. Das zweite Beispiel giebt Act. 19, 13, wo berichtet wird, dass sieben jüdische Beschwörer, Söhne des Hohenpriesters Skeuas, den Namen des Herrn Jesu über diejenigen nannten, welche böse Geister hatten, indem sie sprachen: Wir beschwören euch bei Jesu, welchen Paulus predigt etc.“ Ganz besonders schlagend und zutreffend ist aber die Analogie des neutestamentlichen Bileam, des Magiers Simon, in Act. 8. Wir beschreiben diese Analogie mit Hengstenberg's Worten (S. 15): „Auch ihn zogen zum Christenthum zunächst die neuen Kräfte hin, die durch dasselbe der Menschheit geschenkt waren, und an denen er, unbefriedigt durch die bisherigen Erfolge seiner Kunst, zu participiren hoffte; „vgl. Vs. 13: *θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γενομένας ἐξίστατο*, und das Ansinnen, das er an die Apostel stellt. Was diese von ihm Vs. 21 sagen: *οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ· ἡ γὰρ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, das gilt auch von Bileam. Doch war auch bei Simon das Herz nicht ganz ohne Antheil. Das zeigt Vs. 13: *Ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσε, καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ.*

Steudel hat die in der h. Schrift mitgetheilten Weissagungen Bileams über Israels Zukunft als Product eines bloss natürlichen, divinatorischen Scharfblickes erklären wollen. Er sagt (l. c. p. 87): „Dem Aufmerksamen wird nicht entgehen, wie ganz im Allgemeinen die Sehersprüche Bileams sich halten. Sie enthalten im Grunde nichts, als mit Lebendigkeit, dichterisch vorgetragen, was der Augenschein für die Zukunft berechnen liess“. Indem wir auf die ausführliche Widerlegung dieser Auffassung bei Hengstenberg S. 17 ff. verweisen, machen wir nur aufmerksam auf Num. 23, 5 und 24, 2, wonach „der Geist Gottes über ihn kam“, als er weissagte, und „Jehovah die Rede in seinen Mund legte“, — so wie auf die Specialitäten der letzten Weissagung in Num 24: „Die Hinwegführung Israels durch die Assyrer, voraussetzend, dass diese als Erobrer in Westasien auftreten

werden; die Andeutung in Vs. 24, dass den Assyrern ein andres Volk jenseits des Euphrats, oder andre Völker in der Herrschaft über Westasien folgen werden; die Ankündigung einer Macht, welche auf Schiffen von Cypern herkommend, Assyrien und das transeuphratensische Land unterwerfen werde. Ausserdem ist etwa noch die bestimmte Voraussicht der Errichtung des Königthums in Israel zu erwähnen, vgl. Num. 24, 7. 17—19". Was aber den übernatürlichen Charakter seiner Weissagung mehr als diese Einzelnheiten bezeugt, ist der Widerstreit, in welchem ihr Inhalt zu Bileams Wünschen, Hoffnungen und Absichten steht. Er wünscht, Balaks Erwartungen entsprechen zu können, und hofft, wenigstens bei den beiden ersten Weissagungen, noch immer, ihm willfahren zu können; erst bei der dritten Weissagung (vgl. 24, 1) vermag er nicht mehr, sich solchen Illusionen hinzugeben. Das Alles wäre unerklärlich, wenn der Inhalt seiner Weissagung das einfache Resultat natürlicher Einsicht war; es wird nur erklärlich, wenn (wie Deut. 23, 5 [6] ausdrücklich sagt) Jehovah durch übernatürliche Einwirkung den beabsichtigten Fluch in Segen verwandelt hat. — Steudel's Auffassung muss sich nothwendig dem rationalistischen Decrete, welches er bekämpfen will, gefangen geben, nämlich der Ansicht, dass Bileams Weissagungen erst in weit späterer Zeit, als vaticinia post eventum, behufs willkührlicher Ausmalung einer alten Mythe, gedichtet seien.

Schliesslich haben wir hier noch ein für die prophetische Stellung Bileams charakteristisches Moment zu besprechen. In den Eingangsworten zu seiner letzten Weissagung (Num. 24, 3) nennt er sich „den Mann verschlossenen Auges", הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן. Die Mehrzahl der Uebersetzer und Erklärer deuten das שתם durch öffnen, wonach also Bileam sich als den Mann geöffneten (Geistes-) Auges bezeichnet hätte. Diese Deutung stützt sich darauf, dass in der Mischnah das שתם einmal (s. Buxtorf Lex. Rabbin. s. h. v.) in der Bedeutung perforavit vorkommt. Die meisten neuern Ausleger haben aber mit Recht diese Deutung aufgegeben (Tholuck, Ewald, Lengerke, Hengstenberg, Rödiger in Gesen. thes. etc.), da sie sprachlich und sachlich unhaltbar ist. Im Arabischen ist سدم in der Bedeutung verschliessen allgemein gebräuchlich und im Hebräischen selbst kommt שתם (wofür in Thren. 3, 8 שתם) häufig in derselben Bedeutung vor. Dass die Verwechselung des ס, ש und שׂ hier ohne Schwierigkeit ist, erweist Hengstenberg (S. 136), vgl. auch Ewald, ausführl. Lehrb. § 91. Auch der Bau der Rede lässt jene Uebersetzung als unzulässig erscheinen. Das גְּלוּי עֵינָיִם im zweiten Gliede Vs. 4 würde dann mit jenem שְׁתֻם הָעָיִן im ersten Gliede als völlig gleichbedeutend eine unerträgliche Tautologie bilden, während es nach unsrer Uebersetzung den ergänzenden Gegensatz dazu bildet (mit verschlossenem Leibesauge, aber mit geöffnetem Geistesauge, und zwar jenes als Bedingung für dieses). Ein gegensätzlicher Unterschied zwischen beiden Prädicaten muss um so mehr erwartet werden, als das im zweiten Gliede wiederholte נְאֻם einen Fortschritt des Gedankens ankündigt. Was es aber mit dem שתם עין als Bezeichnung des verschlossenen Auges in diesem Zusammenhange auf sich hat, war den ältern Auslegern, die sich aus exegetischen Gründen zu dieser Uebersetzung genöthigt sahen, ein Räthsel, dessen Lösung sie vergebens suchten. So denkt Clericus dabei an das Nichtsehen des Engels auf dem Wege nach dem Moabiterlande, und de Geer meint, Bileam habe sagen wollen, sein (geistiges) Auge sei bisher in Beziehung auf die zukünftigen Dinge verschlossen gewesen. Erst neuere Erfahrung analoger Zustände in dem geheimnissvollen Gebiete des Schlafwachens und auf dem Boden heidnischer Mantik, am ausgeprägtesten im sibirischen Schamanenthum hat das Verständniss geöffnet. Bileam bezeichnet sich als den Mann mit verschlossenem

(Leibes-) Auge, weil Bedingung, Mittel und Unterlage für seine prophetischen Blicke und Sprüche die Ekstase war, deren Wesen die Verschliessung der äussern Sinne behufs Oeffnung des innern Sinnes ist. Dass diese Auffassung die allein richtige ist, wird vollends ausser Zweifel gesetzt, indem Bileam in der Beschreibung seiner prophetischen Ekstase fortschreitend sich als נֹפֵל bezeichnet, als einen Hinfallenden. Damit sind die krampfhaften Zuckungen und das bewusstlose Hinstürzen gemeint, welches von der delphischen Pythia an bis auf die heutigen Schamanen die niedere Form der Prophetie charakterisirt. — Treffende Erläutrungen über diese Zustände giebt mit Anschluss an Steinbeck (Der Dichter ein Seher. Lpz. 1836 S. 121 ff.) Hengstenberg l. c. 137 ff. Wir erlauben uns das Wesentliche daraus mitzutheilen. Steinbeck sagt: „Es ist natürlich, dass die Seele im geräuschvollen Strudel der Aussenwelt zu sehr zerstreut und von Betrachtung der höhern Dinge abgehalten wird. Die im Sinnenleben thätige Seele steht in directem Gegensatze mit dem Geiste, welcher durch die Thätigkeit der Sinne umdunkelt und zurückgedrängt, dann erst freithätiger hervortritt, wenn die Sinne schlafen oder unbeschäftigt sind. Darum wenn wir über etwas scharf nachdenken wollen, ziehen wir uns in die Einsamkeit zurück, verschliessen Augen und Ohren... Wie beim Aufgange der Sonne die Sterne verschwinden, bei ihrem Untergange aber wieder erscheinen, so verdunkelt der wachende Geist die Auffassungen der Sinne, sein Schlaf oder Zurücksinken lässt die Sinne hervortreten, mit denen dann auch alle Affecte, die während der Herrschaft des Geistes ohnmächtig waren, ihre volle Kraft und Thätigkeit wieder erhalten und beginnen“ *). Dazu bemerkt Hengstenberg (S. 138): „Bei Solchen, welche auf der höchsten Stufe innerlicher Fördrung stehen, kann allerdings Eingeistung stattfinden ohne ein äussres Verschliessen der Sinne; die Sinnlichkeit ist bei ihnen so geläutert, der Geist so mächtig, dass von daher kein störender Eindruck zu befürchten ist. Bei Männern aber, wie Bileam, der auf einer niedern Stufe des innern Lebens stand, und über sie nur momentan durch die Einwirkung des Geistes erhoben wurde, bildete das Verschliessen der Augen die nothwendige Grundlage des Oeffnens derselben. Der Geist konnte nur verschliessend öffnen, nur indem er ihn gewaltsam den Eindrücken der niedern Welt und ihren den Unreinen verunreinigenden Einflüssen entriss, ihn in das Gebiet der höhern Welt einführen. Wir haben uns nach dieser Stelle Bileam bei dem Aussprechen aller seiner Weissagungen mit verschlossenen Augen zu denken, ohne dass wir aber von diesem seinem Zustande aus auf einen vollkommen gleichen bei einem Jesaija schliessen dürften.“ Ueber das Hinfallen bei der Weissagung sagt Hengstenberg S. 140: „Es weist hin auf die Gewaltsamkeit der Eingeistung, welche wie ein gewappneter Mann über den Seher kommt und ihn zu Boden wirft. Parallel ist 1 Sam. 19, 24, wo es von Saul heisst: Und auch er zog aus seine Kleider und fiel nackt nieder (וַיִּפֹּל עָרֹם) diesen gan-

*) Noch in anderer, und wie mir scheint zutreffenderer Weise, liesse sich dies schöne Bild zur Veranschaulichung jener Zustände anwenden, — nämlich wenn das nächtliche Schauen der Sterne als Analogon des Schauens der übersinnlichen Dinge mit verschlossenem Auge gefasst wird. Auch am Tage stehen die Sterne am Himmel, aber nur das bewaffnete Auge vermag es, sie am Tage zu sehen. Sobald aber die Nacht, des Tages Feind und des Sehens Verdunkelung, eintritt, bedarf das Auge keiner Bewaffnung, um sie zu sehen. So sind auch die übersinnlichen Dinge bei wachem, klarem Selbstbewusstsein nur dem mit göttlichem Scharf- und Fernblicke übernatürlich ausgerüsteten Schauen des wahren Propheten erkennbar, während die gewöhnliche (heidnische) Mantik nur in schlaf-wachem, unnatürlichem Schauen, das ein Bild oder Correlat der Nacht und des Todes ist, sie zu erkennen vermag.

zen Tag und diese ganze Nacht; darum sagt man: Ist Saul auch unter den Propheten? Uebrigens beweist das גַּם־הוּא, dass ein solches Hinfallen dem Saul mit den übrigen Prophetenschülern gemeinsam war. Daraus darf man aber nicht den Schluss ziehen, dass es überhaupt bei allen Propheten stattfand. Die Eingeistung nahm einen so gewaltsamen, Seele und Leib zu Boden werfenden Charakter nur da an, wo sie einen unreifen Zustand vorfand. Bei einem Samuel können wir solche gewaltsame Erscheinungen kaum denken. Je mehr das gewöhnliche Bewusstsein von dem Geiste durchdrungen ist, desto weniger braucht sich der Geist bei seinen ausserordentlichen Manifestationen in eine feindliche Stellung gegen dasselbe zu setzen; er kommt dann nur in sein Eigenes.“ Diese Analogie der unreifen göttlichen Prophetie mit der heidnischen Mantik in der äussern Form des Auftretens ist auch für unsre Frage bedeutsam. Sie zeigt uns nämlich, dass Prophetie und Mantik trotz alles sonstigen Gegensatzes doch einen gemeinsamen natürlichen Boden haben; dass beide eine natürliche Befähigung für übersinnliches Schauen zur Voraussetzung haben; — eine Bemerkung, durch welche es uns näher gebracht wird, wie Bileam in seiner Befähigung für heidnische Magie und Mantik zugleich auch einen Anknüpfungspunct für das Uebergehen in die jehovistische Prophetie hatte. Wenn nun aber Bileam im Eingang seiner Weissagung sich eben auf dieses krampfhafte Hinfallen und Verschliessen der Augen beruft, offenbar um dadurch den übernatürlichen Charakter und die Zuverlässigkeit seiner Weissagungen zu prädiciren, — also sich dessen rühmt und darauf pocht, was doch nur ein Zeugniss des niedern, unentwickelten, unreifen Zustandes seiner prophetischen Gabe und Stellung ist, so zeigt er damit recht unzweideutig, wie wenig er noch mit seinem Bewusstsein in das Heiligthum der echten Prophetie eingegangen ist, wie tief er noch mit seinem innersten Geistesleben im alten heidnischen Wesen steckt.

4. Den Gesichtspunct, von welchem aus Balak sich an Bileam wandte, den er doch als einen Propheten Jehovah's, des Gottes Israel's, kannte, hat Hengstenberg mit Recht dahin festgestellt, dass derselbe, an der Macht seiner eigenen Götter zu helfen verzweifelnd, sich gerade deshalb an Bileam gewandt habe, weil er ein Prophet Jehovah's war. Balak, in dem heidnischen Wahne befangen, dass der Wille der Götter durch die magischen Incantationen Derer, die ihnen nahe stehen, bestimmt werden könne, habe gehofft, Bileams Fluch werde den Israeliten den Schutz und Beistand Jehovah's entziehen. Dagegen meint nun Stähelin (krit. Unterss. S. 37) bemerken zu müssen, diese Annahme sei geradezu gegen alle Analogie, und es sei undenkbar, dass Jemand habe glauben können, Israels Gott werde Israel fluchen lassen. Aber was die angebliche Undenkbarkeit betrifft, so muss behauptet werden, dass im hohen Alterthum den Leuten gar Vieles denkbar erschien, was jetzt als undenkbar gilt. Der aufgeklärte Plinius (Hist. nat. 28, 3) sagt darüber: maximae quaestionis et semper incertae est, valeantne aliquid verba et incantamenta carminum... Sed viritim sapientissimi cujusque respuit fides. In universum vero omnibus horis credit vita, nec sentit (d. h. die unmittelbare Praxis des Lebens hat zu allen Zeiten sich diesem Glauben hingegeben, ohne sich an die Läugnung der Weisen zu kehren). Wenn aber Stähelin weiter behauptet, es sei geradezu gegen alle Analogie, so beruht dieser Ausspruch auf Unkenntniss des heidnischen Alterthums. Schon Hengstenberg hat eine Anzahl analoger Fälle angeführt, die sich ohne Zweifel noch sehr vermehren lässt. Hier möge es genügen, eine Aeusserung des Plinius mitzutheilen (l. c. 28, 4): Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat, in oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cujus in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem, aut ampliorem apud Romanos cultum.

Et durat in pontificum disciplina id sacrum; constatque ideo occultatum, in cujus tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent. —

5. Balak traute den Incantationen Bileams eine **zwingende Macht** zu. Er sprach: „Ich weiss, welchen du segnest, der ist gesegnet, und welchen du verfluchest, der ist verflucht". Hengstenberg sagt dazu (S. 37): „Mehrere haben gemeint, es handele sich hier nicht um blossen Wahn; Bileams über Israel gesprochener Fluch würde wirklich kräftig gewesen sein, — sich darauf berufend, sonst könne nicht die Abwendung dieses Fluches als eine grosse Israel erzeigte Wohlthat gepriesen werden, wie dies in Deut. 23, 5; Jos. 24, 10; Mich. 6, 5; Neh. 13, 2 geschehe. Dieser Grund aber ist von keiner Bedeutung: auch die Abwendung des an sich unkräftigen Fluches bleibt eine Wohlthat, da er durch den Aberglauben Derer, die ihn vernahmen, Israels nicht weniger als seiner heidnischen Feinde, die Bedeutung erhalten musste, die er an sich nicht hatte, auf die Feinde eine kräftigende, auf Israel eine entmuthigende Wirkung auszuüben." Nichts desto weniger, und wir glauben nicht ganz mit Unrecht, behauptet M. Baumgarten (I, 2 p. 349): „Es kann unsre Erzählung nur dann richtig verstanden werden, wenn festgehalten wird, dass sie selber die Macht Bileams zu segnen und zu fluchen anerkennt." — Jenes Argument, dass die h. Schrift wiederholt es als eine besonders denk- und dankwürdige Gnade Jehovah's preist, dass Er den Bileam nicht habe fluchen lassen, sondern vielmehr ihn zum Segnen gezwungen, kann unmöglich so leichthin, wie Hengstenberg thut, abgefertigt werden. War die wirksame Kraft, welche Moabs und Israels Aberglaube dem Fluche Bileams zuschrieben, eitel Wahn und Einbildung, so ohne Zweifel auch die seines Segnens. Dass dies aber die Anschauung des Verfassers nicht gewesen sein könne, liegt am Tage; und auch Hengstenberg wird, glauben wir, es nicht läugnen wollen, dass nicht nur die Abergläubigen in Israel, sondern auch der gotterleuchtete Erzähler selbst die volle Ueberzeugung hatten, von den segnenden Worten Bileams sei keins in den Wind geredet gewesen, keins werde seiner Wirkung, keins der Erfüllung ermangeln. Wäre die Ueberzeugung von der Macht seines Segnens oder Fluchens bloss Wahn- und Aberglauben gewesen, so wäre das ein höchst gefährlicher Aberglauben gewesen, dem das Gesetz auf das Entschiedenste und Nachdrücklichste hätte entgegenwirken müssen. Dass den magischen Incantationen eine Macht zu nützen oder zu schaden innewohne, war die gemeinsame und allgemeine Ueberzeugung des ganzen Alterthums, und auch in Israel hatte diese Ueberzeugung ohne Zweifel, wie selbst Hengstenberg zugesteht, ebenfalls Wurzel geschlagen. Welch eine mächtige Versuchung zu (wenn auch nur momentanem) Abfall ins Heidenthum lag aber in dieser Ueberzeugung! In Israel konnten, sollten und durften derartige Incantationen nicht stattfinden, wie gross musste da vorkommenden Falles die Versuchung sein, sich bei heidnischen Magiern zu verschaffen, was die theokratischen Priester und Propheten verweigerten! Das Gesetz begnügt sich, alle und jede Form der Magie und Mantik auf das Strengste zu verpönen, ohne irgendwo die geringste Andeutung zu geben, dass es mit all diesen Dingen nur eitel Aberglauben, Betrug und Täuscherei sei. Musste nicht nothwendig dieses Schweigen, wo sonst hätte geredet werden müssen, in den Augen des Israeliten einem Zugeständniss gleichwiegen, dass es sich dabei um reale Kräfte und Wirkungen handele? Würde, — während jetzt bei der sündigen Natur des Menschen, der das Nitimur in vetitum so tief eingewurzelt ist und die zur geistlichen Hurerei fast noch mehr geneigt ist als zur fleischlichen, das Verbot unter Umständen selbst ein Reizmittel werden konnte, — würde da nicht viel gründlicher und erfolgreicher durch eine einfache Belehrung von der Eitelkeit, Nichtigkeit und Ohnmacht solcher Dinge der Gefahr

vorgebeugt worden sein, als durch ein die Realität voraussetzendes Verbot? Und, um speciell auf unsern Fall einzugehen, würde nicht die Bestürzung und Entmuthigung der Feinde Israels grösser und nachhaltiger gewesen sein, würde die Ueberzeugung von der Nichtigkeit und Ohnmacht ihrer Götter und Götzendienste, ihrer Incantationen und Zaubermittel sich ihnen und den Israeliten nicht viel kräftiger und unabweisbarer aufgedrängt haben, wenn Jehovah den Bileam wirklich seines Herzens Gelüste zufolge hätte fluchen lassen, und schon der nächste Erfolg die Ohnmacht des Fluches dargethan hätte?

Freilich bei der grundverkehrten, schrift- und geschichtswidrigen Anschauung, die sich Hengstenberg (§ 15, 1. 2) von den Göttern des Heidenthums gebildet hat, als seien sie bloss leere, wesenlose Namen, ohne Wirkungs- und Daseinssphäre, ohne Thätigkeit und Wirksamkeit, — bei dieser Anschauung freilich muss er auch dem magischen Fluch und Segen, der in der Kraft jener Götter gesprochen wird, alle objectiv-wirksame Macht absprechen. Kommt aber, wie wir oben (§ 15, 1) als Schriftlehre erwiesen haben, den heidnischen Göttern eine reale und persönliche Existenz und mit ihr auch eine ihrer Geistermacht entsprechende Thätigkeit und Wirksamkeit zu, so wird sich das Urtheil über solchen Segen und Fluch ganz anders gestalten können und müssen.

Auch bei dieser speciellen Aeussrungsform der Magie (durch ausgesprochenen Segen und Fluch) gilt alles Das, was wir oben (§ 15, 2) von der Magie im Allgemeinen (der natürlichen, dämonischen und göttlichen) gesagt haben, und hier nicht zu wiederholen nöthig haben. Dass aber das ausgesprochene Wort als Vermittler und Träger einer durch Segen fördernden, durch Fluch hemmenden Kraft dienen könne (sei dieselbe nun ausgegangen von einer geheimen Naturkraft im eigenen Geiste des Menschen, oder stamme sie aus übernatürlicher Machtquelle), wird man nicht unbegreiflich finden können, wenn man die Bedeutung, den Werth und die Macht der menschlichen Sprache erwägt, als des nächsten und unmittelbarsten Ausdruckes des menschlichen Geistes, als des königlichen Zeichens und Scepters der ihm anerschaffenen Herrschermacht über die ganze irdische Natur.

Man meint nun freilich, es wäre unverträglich mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, unverträglich mit der göttlichen Vorsehung, ohne deren Willen kein Haar von unserm Haupte fällt, wenn die Möglichkeit vorhanden sei, dass menschliche Gunst oder Bosheit in widergöttlicher, ungerechter Weise nach reiner menschlicher (ungöttlicher) Willkühr durch Segen oder Fluch helfen und fördern oder schaden und verderben könne, und wenn Gott es zugelassen habe, dass diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werde. Wir antworten mit einer Gegenfrage: Ist es denn nicht ebenso unverträglich mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, dass menschliche Arglist und Bosheit durch tausend andre Mittel unvorhergesehenes und unabwendbares Unheil stiften kann? Lässt Gott es zu, dass die Macht des menschlichen Armes zum Todtschlag, die Kunde der Naturkräfte zum todbringenden Giftmischen etc. missbraucht wird, und besteht dabei dennoch die göttliche Vorsehung ohne alle Störung und Beeinträchtigung, warum sollte dasselbe nicht auch von einem Missbrauche jener geheimen, verborgenen Macht des Wortes gelten? Freilich steht es dabei fest, dass die göttliche Vorsehung vor wie nach der Unthat ihr entgegentreten, ihre Ausrichtung hemmen, ihre Wirkung paralysiren kann. Ob sie es aber thut, wann und wie sie es thut, das ist ihre Sache, und menschliche Kurzsichtigkeit hat ihr nicht drein zu reden. Wie der schon zu Mord und Todtschlag erhobene Arm noch zurückgehalten, wie das schon genossene Gift durch Gegengift unschädlich gemacht werden kann, so kann die göttliche Vorsehung ungöttlichen Segen und Fluch

hemmen, dass er nicht gesprochen werde, oder ihn unschädlich machen, ihn selbst in sein Gegentheil umwandeln, auch wenn er schon gesprochen ist.

Das heidnische Alterthum schrieb den Incantationen seiner Magier eine zwingende Macht zu, der auch die Götter selbst sich nicht entziehen könnten. Dieselbe Meinung finden wir auch bei Balak. Er sieht in Jehovah weiter nichts als den Nationalgott der Israeliten, ganz so, wie Kamosch der Nationalgott seines Volkes war; er lebt daher auch der Ueberzeugung, dass Bileam als Prophet Jehovah's (ebenso wie die heidnischen Magier im Verhältniss zu den Göttern, denen sie dienen), Jehovah's Willen bestimmen und ändern, über seine Gunst und Ungunst verfügen könne. Darin irrt er sich nun freilich gewaltig, wie denn auch Bileam selbst ihm dies wiederholt (22, 13. 18. 38; 23, 8. 12. 19. 26; 24, 12) und auf das Bestimmteste vorhält; aber er irrt sich nur, weil er Jehovah den heidnischen Göttern, die Propheten Jehovah's den heidnischen Magiern gleichstellt. Auf dem Gebiete rein heidnischer Magie möchte dagegen seine Meinung berechtigt sein. Hengstenberg hat ein für unsre Anschauung wahres und bedeutsames, im Zusammenhang seiner eignen Rede aber höchst uneigentlich zu fassendes und daher fast sinnleeres, Wort gesprochen, das wir uns hier aneignen (l. c. S. 38): „Götter, von Menschen gemacht, können nie ihren Ursprung verläugnen, nie sich der Abhängigkeit von Denen völlig entziehen, die sie erzeugt haben.“ Wir fassen dies Wort in seinem eigentlichen Sinne. Der heidnische Gottesdienst ist ἐθελοθρησκεία. Der Heide hat sich selbst seine Götter gewählt, und diese sind daher gewissermaassen von ihm abhängig. Er hat sich dem Dienste des wahren, einigen Gottes, entzogen, des Gottes, bei dem kein Ansehen der Person gilt, dessen Macht und Wille absolut ist und bleibt, man mag Ihm dienen oder nicht. Die Götter dagegen, denen das Heidenthum sich ergeben hat, sind wenn auch reale, persönliche und relativ gewaltige, doch immer nur beschränkte, geschöpfliche und als solche den Gesetzen der Geschöpflichkeit selbst unterworfene Mächte. Die Priester und Zaubrer, die ihnen dienen, sind in gewissem Sinne auch ihre Herren; ihnen verdanken sie ihr Ansehen und ihre Geltung als Götter; und umgekehrt verdanken Priester und Magier ihr Ansehen und ihre Geltung wiederum den übernatürlichen Kräften, die jene ihnen verleihen. So stehen die Götter und deren Diener in einem Verhältniss gegenseitiger Abhängigkeit von einander; — und schon im eigenen Interesse mussten die dämonischen Mächte, die im Heidenthum walteten, sich den Beschwörungen der Magier möglichst willfährig zeigen. Daneben mögen aber auch auf sie, die als geschöpfliche Mächte selbst den Beziehungen der Geschöpflichkeit unterthan waren, magische Incantationen von Seiten Derer, zu welchen sie in einen biotischen Rapport getreten waren, einen zwingenden Einfluss geübt haben, dem sie, selbst wenn sie gewollt hätten, sich nicht immer zu entziehen im Stande waren.

Anders liegt aber allerdings noch die Sache in unserm Falle. Denn Bileam wollte und sollte nicht im Namen eines heidnischen Gottes, sondern im Namen Jehovah's, des absoluten Gottes, fluchen. Hengstenberg ist in vollem Rechte, wenn er sagt: „Im Gebiete des Jehovahdienstes kann von Zwang und Gewalt nicht die Rede sein; Jehovah's Diener sind in Segen und Fluch unbedingt von Ihm abhängig; die Bedeutung ihrer Aussprüche ist allein dadurch bedingt, dass sie als treue Dollmetscher seinen Willen kund thun, welchen klar zu erkennen, ihre einzige Prärogative bildete. Nur in diesem Sinne verfluchte z. B. Noah den Ham, segnete Isaak den Jakob.“ — Aber die Wahrheit dieses Satzes reicht nicht so weit, um zu erweisen, dass die Abwendung des Fluches bloss eine illusorische Wohlthat gewesen sei, d. h. eine solche, die nur dem Aberglauben irriger Weise als Wohlthat erschien, es in sich aber nicht war. Wie Bileams, als eines Pro-

pheten Jehovah's, Segen nicht bloss in der Einbildung der aber- und wahngläubigen Israeliten und Moabiter, sondern auch durch die ihm innewohnende Kraft Jehovah's objectiv und real kräftig war, zu bewirken und herbeizuführen, was er verkündete, — so würde auch sicherlich ein von Bileam in gleicher Eigenschaft und Autorität verkündeter Fluch über Israel wirksam gewesen sein. Und Bileam wünschte, in dieser Weise fluchen zu können, aber Jehovah wollte es nicht, obwohl in Israels Vergangenheit und Gegenwart Grund, Ursache und Anlass genug zum Fluche vorhanden gewesen wäre, und das war die grosse von Moseh und Josua und Micha gepriesene Wohlthat. Bileams, im Namen und in der Kraft Jehovah's gesprochener Fluch wäre ebenso wirksam gewesen, wie sein Segen, aber als Prophet Jehovah's konnte Bileam nur nach Jehovah's Willen und Rathschluss segnen wie fluchen. — Aber, fragt man vielleicht, wie nun, wenn es Bileam wirklich über sich vermocht hätte, trotz der dem Fluche wehrenden, zum Segnen treibenden, Einwirkung des Geistes Gottes, zu fluchen statt zu segnen? Hat ja doch menschliche Freiheit das Privilegium, Gottes Willen widerstreben und Widergöttliches thun zu können! — Allerdings hätte Bileam trotz Jehovah's entgegenstehender Willensäussrung den Gelüsten seines bösen Herzens allein folgend, und gegen die Einwirkung des Geistes Gottes sich verstockend, fluchen können, — aber nur nachdem er aus der jehovistischen Berufssphäre herausgetreten und in die nackte heidnische Magierstellung zurückgefallen wäre. So lange er im Dienste Jehovah's stand, im Namen und in der Kraft Jehovah's segnen und fluchen wollte, war er, wie der Knecht von seinem Herrn, von Jehovah's Willen mit seinem Segnen und Fluchen unbedingt abhängig. Sagte er sich von Jehovah los, so hörte der Zwang auf, so konnte er fluchen, aber dann auch nur in seinem eigenen oder in eines heidnischen Gottes Namen; und damit war Balak wenig gedient, denn dazu hätte er nicht erst einen Magier vom Euphrat her zu holen nöthig gehabt; — auch in seinem eigenen Volke waren gewiss Magier genug, die ihm dazu hätten dienen können (s. Erl. 4).

§ 92. (Num. 22, 22—35.) — Von zwei Knechten und den Boten Balaks begleitet, begiebt sich Bileam auf den Weg. Unterwegs tritt ihm ein Ereigniss entgegen, das darauf berechnet und wohl geeignet war, ihn von der Verkehrtheit seines Weges zu überzeugen, und ihn, falls er sich noch zurechtweisen lassen will, davon zurückzurufen. Jehovah hat ihm zwar zuletzt die Erlaubniss gegeben, dem Rufe Balaks zu folgen, aber ihm auch deutlich genug kund gethan, dass er nicht nach Balaks, sondern nach Jehovah's Willen werde reden und thun können und daher sich auf Balaks Gold und Ehren keine Rechnung machen dürfe. Dennoch, das ist die nothwendige Voraussetzung der Erzählung, schmeichelt sich des Magiers unreine Seele, von Habsucht und Ehrgeiz beherrscht, mit der Hoffnung, dass Jehovah, der ihm so viel nachgegeben, sich auch noch zu weiterer Connivenz gegen seine Wünsche herbeilassen werde; und je näher er dem Ziele seiner Reise kommt, um so mächtiger wird sein Begehren, Sinnen und Trachten nach der versprochenen Belohnung. Darum entbrannte der Zorn Gottes, dass er hinzog, und der Engel Jehovah's stellte sich ihm mit gezücktem Schwerte in den Weg, ihm zu widerstehen.

Aber des Sehers Augen sind verblendet von der Gier nach irdischem Gute, deshalb gewahrt er nichts von der drohenden Erscheinung aus der höhern Welt, die ihm entgegentritt. Die Eselin aber, auf der er ritt, sahe sie, und wich furchtsam vom Wege ab, und bei einem Engpass in den Weinbergen, wo kein Raum zum Ausweichen war, drückte sie sich an die Felsenwand und klemmte Bileams Fuss. In blindem Zorne schlägt er auf das arme, unter ihm zusammensinkende Thier los. Da öffnete Jehovah den Mund der Eselin, dass sie, deren Gebahren Bileam nicht hatte verstehen können, mit vernehmlichen Worten in menschlicher Rede ihre Klage über die unverdienten Schläge zu seinen Ohren bringt[1]). Dem dadurch stutzig gemachten Seher öffnet Jehovah nun die Augen. Als er die himmlische Erscheinung in ihrer drohenden Haltung selbst gewahrte und ihre strafende Rede über die Verkehrtheit seines Weges vernommen hat, bekennt Bileam: „Ich habe gesündigt“ und fügt, sich halbherzig in Gottes Willen ergebend, hinzu: „Und nun, wenn dir mein Weg missfällt, will ich wieder umkehren“. Aber das will Jehovah nicht[2]), Bileam soll seine Reise fortsetzen, doch nochmals wird es ihm eingeschärft: „Aber Andres nicht, als was Ich dir sagen werde, sollst du reden.“

1. Keine andre Geschichte der Bibel hat so viel Zweifel, Spott und Missdeutung erfahren, wie die Geschichte von der **redenden Eselin Bileams.** Seit den Zeiten der Deisten hat wohl kein Bibelspötter sich das wohlfeile Vergnügen versagt, auf Bileams Eselin zu reiten. Um den Spott recht pikant zu machen, dazu trägt unstreitig die occidentalische Auffassung des Meister Langohr, als des Ideals aller Lächerlichkeit und Dummheit, als der Zielscheibe des Volkswitzes, ungemein viel bei. Das Reden der Schlange in der Versuchungsgeschichte ist z. B. bei Weitem nicht so sehr und so allgemein Gegenstand des Spottes geworden, ist bei Weitem nicht so lächerlich, so absurd erschienen, wie das Reden der Eselin. „Der Herr that der Eselin den Mund auf“, — „Das stumme, lastbare Thier redete mit Menschenstimme“ — wie leicht denkt dabei der Spötter (dem nicht das Bewusstsein, dass er sich hier auf heiligem Boden befindet, wo man zuvor die Schuhe ausgezogen haben muss, den Spott hat vertreiben können), wie leicht denkt er an die unmelodische Stimme des in Fabeln und Allegorien, in Schimpf und Hohn maasslos geschmähten Lastthieres? Und durch solche völlig ungehörige, weit einer andern Zeit, einer andern Anschauung, ja einer andern Naturbeschaffenheit angehörige Gedanken wird unwillkührlich der reine Eindruck der Erzählung verkehrt, und dieselbe ins maasslos Lächerliche hineingezogen. Und da macht es keinen Unterschied, ob man das Berichtete als äussere Geschichte, als Vision oder als Mythe ansieht, das Lächerliche liegt nicht in dem Sprechen des Thieres an sich, sondern viel mehr darin, dass es solch ein Thier ist, welches spricht. Nun berichtet uns aber jede Naturgeschichte, jede Reisebeschreibung, dass im Orient der Esel durchaus nicht das träge, übergeduldige Thier ist, wie im Occident. In der Anschauung des Morgenlandes und namentlich des Alterthums findet sich daher auch keine Spur des bösen Leumundes, die in unserer Anschauung an diesem Thiere haftet.

Doch lassen wir die Spötter ihre Wege gehen. — Auch die Mythenfreunde müssen

wir, so lange sie an ihrer Voraussetzung von der Unmöglichkeit oder Unschicklichkeit der Wunder und an der Gleichstellung der biblischen Erzählungen mit den alten Sagen andrer Völker festhalten, in ihrem Besitzstande unangefochten lassen. Wir haben ohnehin genug zu thun, um unsre Erzählung vor den Missdeutungen Mancher von denen zu retten, die mit uns den geschichtlichen Charakter derselben behaupten. Nach Herder's Vorgang haben nämlich fast alle neuern gläubigen Theologen, die sich darüber ausgelassen, den Anstoss, den das von der h. Schrift berichtete Reden der Eselin auch für sie hat, dadurch zu beseitigen gesucht, dass sie die äussere, objective Thatsächlichkeit des Ereignisses bestreiten und dasselbe zu einem bloss innern, visionären Erlebniss umdeuten: die Eselin sprach nicht wirklich, sondern nur Bileams Seele empfing, durch göttliche Einwirkung in einen ekstatischen Zustand versetzt, den Eindruck, als ob die Eselin die mitgetheilten Worte zu ihm rede. So namentlich noch, und am eingehendsten Tholuck und Hengstenberg. Nur de Geer, Baumgarten und O. v. Gerlach halten die Auffassung unsrer Erzählung als einer äusserlich erlebten Thatsache fest.

Hengstenberg bahnt sich zu seiner Argumentation den Weg durch die Behauptung: a) Es sei in der h. Schrift etwas ganz Gewöhnliches und häufig Vorkommendes, dass über innerliche Vorgänge in historischer Darstellung berichtet werde, ohne ausdrückliche Angabe, dass dieselben dem Gebiete des innern Lebens angehören, eine Thatsache, welche sich daraus erkläre, dass der Unterschied des innerlich und äusserlich Erlebten als ein bloss formeller den h. Verff. wenig in Betracht komme, indem es ihnen von vornherein feststehe, dass „Erscheinungen in der Vision und im Traume dieselbe Realität (?!) haben, wie die im wachen Zustande.“ Aber wie handgreiflich nichtig sind doch Hengstenberg's Belege für diese Behauptung. Daraus z. B. dass Abraham sich nach Gen. 22, 3 „früh morgens“ auf den Weg nach dem drei Tagereisen weit entfernten Berge Moriah begiebt, soll — man höre und staune! — soll mit Nothwendigkeit folgen, dass er den göttlichen Befehl, seinen Sohn als Brandopfer darzubringen, nur „in nächtlichem (?) Gesichte (?)“ empfangen haben könne!!! Und wie ist es möglich, es zu verkennen, dass wenn je irgend eine göttliche Kundgebung im ganzen Gebiete der h. Geschichte zu dem Menschen, dem sie bestimmt war, in wachem Bewusstsein herangetreten ist, es gerade mit diesem Gottesbefehl ganz gewiss der Fall war und sein musste, — hier wo auch die wachste Wirklichkeit, das klarste Selbstbewusstsein an sich hätte irre werden können, ob das mit offenen Augen und Ohren, mit klarem Verstande Vernommene nicht am Ende doch Traum und Täuschung sei! Nicht viel besser steht es mit den übrigen Belegen, z. B. die Engelerscheinung zu Mahanaim, Gen. 32, 2 (vgl. Bd. I, § 80, 1), der Kampf Jakobs an der Furth Jabbok Gen. 32 (vgl. Bd. I, § 80, 4). Angesichts solcher Beweise können wir getrost vor wie nach bei der exegetischen Regel beharren, nirgends einen Traum, eine Vision, eine Ekstase in der biblischen Geschichte anzuerkennen, wo es von der Urkunde nicht deutlich und unzweideutig angezeigt ist.

Aber Hengstenberg hat den wesentlichen Unterschied zwischen äusserer, wacher Thatsächlichkeit einerseits, und visionären oder Traum-Erscheinungen andrerseits auch gar nicht zu seinem Rechte kommen lassen. Es ist nicht wahr, dass in der Anschauung der Bibel „Erscheinungen im Traume und in der Vision dieselbe Realität haben, wie die im wachen Zustande.“ Als Paulus nach Act. 9, 12 im Gesichte einen Mann geschaut hatte, mit Namen Ananias, der zu ihm hineinkam, und ihm die Hand auflegte, dass er sehend werde“, — da hatte diese visionäre Erscheinung durchaus nicht dieselbe Realität, wie die durch sie bloss vorgebildete äussere Thatsac in Vs. 17, 18;

denn das Handauflegen der visionären Erscheinung war ohne Wirkung: Paulus blieb blind wie zuvor; während die andre dem wachen Leben angehörige Erscheinung durch ihr Handauflegen die Blindheit hinwegnahm, dass es wie Schuppen von seinen Augen fiel. Ferner als Petrus nach Act. 12 im Gefängniss lag, und ein Engel ihn aus dem Schlafe weckte, von den Ketten befreite und hinausführte, da wusste Petrus nach Vs. 9 nicht, „dass das wirklich war, was durch den Engel geschah, sondern er meinete ein Gesicht zu schauen", und erst als er draussen zu sich gekommen war, erkannte er, dass es kein Gesicht, sondern Wirklichkeit war, und sprach: „Nun weiss ich wahrhaftig, dass der Herr seinen Engel gesendet etc." Unwiderleglich erhellt aus diesen Beispielen, dass auch nach biblischer Anschauung visionären Erscheinungen die Realität abgeht, dass dieselben auch nach biblischer Anschauung nur „Einbildung" sind. Freilich zwischen Einbildung und Einbildung ist noch ein grosser Unterschied, ich meine nämlich zwischen subjectiver Einbildung, wo ich mir selbst etwas einbilde, oder wo durch Fiebergluth, Schwärmerei, Irrsinn oder dgl. phantastische Bilder in der Seele erzeugt werden, — und objectiver göttlicher Ein-bildung, wo durch göttliche Einwirkung ein Bild in die Seele hineingeprägt wird. Die Erscheinung ist in beiden Fällen nicht eine wirkliche, aber in jenem Falle ist das, was die Erscheinung zeigt, lehrt, spricht, eitel Täuscherei und Phantasterei, während in diesem Falle zwar nicht die Erscheinung selbst, wohl aber das, was sie symbolisirt, abbildet, vergegenwärtigt oder offenbart, real ist.

Lesen wir nun, wie Hengstenberg unmittelbar vorher den Unterschied zwischen visionärer und wacher Erscheinung (wenn, was sich hier von selbst versteht, beide Erscheinungen von Gott bewirkt sind) ganz richtig dahin bestimmt, dass derselbe ein bloss formeller sei, so wird es wahrscheinlich, dass er mit seinem Satze („Erscheinungen im Traum und in der Vision haben ganz dieselbe Realität wie die im wachen Zustand") zunächst nichts anders sagen will, als was auch wir anerkennen, dass nämlich die in Traum und Vision empfangenen göttlichen Offenbarungen ihrem Inhalte nach ebenso wahr und zuverlässig sind, wie die im wachen Zustande empfangenen. Das Falsche in seinem Satze würde also bloss in der ungeschickten Wahl des Ausdrucks liegen. Aber wozu dann unsre Polemik, wenn der Gegner in der Sache Recht hat und nur der Ausdruck verfehlt ist? — Antwort: Dazu, weil der Irrthum im Ausdruck sofort zum Irrthum in der Sache wird, weil fortan immer so argumentirt wird, als wäre der Satz in seinem (von uns als irrig erwiesenen) eigentlichen, dem Wortlaut entsprechenden Sinne wahr; weil fortan auf Grund dieses Quid pro quo göttliche Visionen (d. h. göttliche Einwirkungen unmittelbar auf die Seele des Schauenden oder Hörenden ohne Vermittelung des äussern Auges oder Ohres, oder von Gott bewirkte Ein-bild-ungen) stets confundirt werden mit realen göttlichen Manifestationen, mit Versichtbarungen Gottes und göttlicher Dinge für die äussern wachen Sinne, und weil, was von den Einen gilt, auch ohne Weitres als von den Andern geltend, vorausgesetzt wird. Visionen sind bloss Bilder des Realen, Ein-bild-ungen, sie sind bloss für die Vorstellung des Visionairs da, sie setzen einen ekstatischen Zustand des Menschen, eine momentane Verschlossenheit der äussern Sinne, ein momentanes Unterdrücktsein des verständigen, reflectirenden Selbst- und Weltbewusstseins voraus. Göttliche Erscheinungen im wachen Zustande aber sind Versichtbarungen des Göttlichen für die äussern Sinne. Bei den Visionen ist die Belehrung eine abstracte, hier aber eine concrete. Als Ananias im Gesichte dem Paulus die Hand auflegte, hatte dies keine Wirkung und Wirklichkeit, als aber Nebukadnezar im Feuerofen ausser den drei Freunden Daniels noch einen vierten sah, da war

das keine Vision, denn Nebukadnezar fiel nicht in Exstase, und der göttliche Schutz, der für Nebukadnezars Auge sich in der Gestalt eines Engels versichtbarte, war wirklich und in demselben Momente da: die Kraft eines von Gott gesandten Engels hielt die verzehrenden Flammen von ihren Leibern fern (Dan. 3, 25). Als auf Elisa's Gebet Gott dem Diener desselben die Augen öffnete, und er den Berg voll feuriger Wagen und Reiter sah, da versichtbarte sich seinem leiblichen Auge der göttliche Schutz, der wirklich und wirksam da war, in solcher Weise, — von einer Ekstase weiss die Urkunde nichts (2 Kön. 6, 16ff.). So auch wurde Elias, als Elisa ihn in feurigem Wagen gen Himmel fahren sah (2 Kön. 2, 11), wirklich von der Erde hinweggenommen. Hätte aber Petrus damals im Gefängniss, wie er anfangs meinte, bloss ein Gesicht gehabt, so würde er nach wie vor im Gefängniss und in Ketten geblieben sein, würde bloss durch solch ein Gesicht eine göttliche Zusage bevorstehender Errettung erhalten haben. Vgl. noch Hofmann, Schriftbeweis I, 340f.

b) S. 57 lesen wir bei Hengstenberg: „Gesichte und Träume werden in Num. 12, 6 als die ordentlichen Weisen der Kundgebung Gottes an die Propheten bezeichnet, und da Bileam zu den Propheten gehörte, und das Reden der Eselin zu den Kundgebungen Gottes, von dem ausdrücklich gesagt wird, dass er den Mund der Eselin geöffnet, so müssen wir schon aus diesem allgemeinen Grunde, wenn nichts entgegensteht, annehmen, dass der Vorgang ein innerlicher war.“ — Dass aber sehr viel entgegensteht, wird sich unten zeigen; doch hier vorläufig auch zugegeben, es stände nichts entgegen, — wie bodenlos ist auch dann noch die Argumentation! Freilich Bileam war ein Prophet, und Propheten empfangen nach Num. 12 in der Regel die Offenbarungen, die sie verkünden sollen, in Träumen und Gesichten, in Visionen und Ekstase. So war es auch mit Bileam, da er vor Balak als Prophet fungirte: sein Auge verschloss sich, ja er stürzte gar, der äussern Sinne beraubt, hin. Aber fungirte denn hier Bileam seiner Eselin, oder dem Engel des Herrn gegenüber als Prophet? empfing er hier Gottesoffenbarungen, die er diesem oder jener verkünden sollte? Und wie grundverkehrt ist die Auffassung, dass das Reden der Eselin eine Kundgebung Gottes für Bileam sei? dass der Inhalt ihrer Worte eine Gottesoffenbarung sei? Die Eselin sagte: „Was habe ich dir gethan, dass du mich geschlagen nun dreimal? Bin ich nicht deine Eselin, auf welcher du geritten von jeher bis auf diesen Tag? War ich je gewohnt dir so zu thun?“ Wir fragen, ist das Gottes Wort? sind das Belehrungen und Offenbarungen Gottes? sind es nicht vielmehr reine Aeusserungen thierischer Empfindung, Klagen über unverdiente Züchtigung und Misshandlung, wie sie jedes Hausthier zwar nicht „in Worten menschlicher Rede“, aber doch mit wohl verständlichen Gebehrden in ähnlichen Lagen immer kund giebt? Freilich heisst es: „Jehovah that der Eselin den Mund auf, und sie redete“. Aber bezieht sich das denn auf den Inhalt und nicht vielmehr und ohne Möglichkeit eines Zweifels nur auf die Form der Rede? nämlich darauf, dass die Eselin nicht mehr in der ihr eigenen und von Natur zuständigen Weise der Kundgebung ihrer Gefühle und Empfindungen, sondern (weil Bileam diese in seiner Verblendung nicht verstanden hatte) durch göttliche Einwirkung in Worten menschlicher Rede zu ihm redete.

c) Wir hören weiter (S. 58): „Bileam bezeichnet sich in seiner dritten und vierten Weissagung (24, 3. 4. 15. 16) als den Mann mit verschlossenem leiblichem Auge, der die Worte Gottes hört, die Gesichte des Allmächtigen sieht, dem, wenn er in der prophetischen Ekstase niederfällt, die Augen aufgethan werden. Was ein solcher Mann, ein Seher von Profession, auf seinem eigenthümlichen Gebiete sieht und hört, das hat die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich, so dass das Gegentheil

durch unwiderlegliche Gründe dargethan werden muss.“ — Ja, „**wenn**“ er in der prophetischen Exstase niederfällt! Aber, fragen wir, war denn Bileam hier in prophetischer Exstase niedergefallen, um der Eselin Rede als ein nur mit dem innern Ohre Hörbares vernehmen zu können? — Ja, was ein „solcher“ Mann „auf seinem eigenthümlichen Gebiete“, d. h. doch wohl auf den Wegen seines Berufes, bei der Ausrichtung seines Berufs erfährt, hat die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich. Aber, fragen wir wieder, war denn hier Bileam auf den Wegen seines Berufes? war er nicht vielmehr auf entgegengesetzten Wegen? Oder hat etwa, was die Boten Balaks, was später Balak selbst zu ihm spricht, weil er, ein Seher von Profession, dies doch auch auf seinem eigenthümlichen Gebiete sieht und hört, auch die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich?

d) „Endlich,“ heisst es S. 58, „endlich, es lässt sich nicht zweifeln, dass die, dem Reden der Eselin unmittelbar vorhergehende Erscheinung des Engels einen innerlichen Charakter hatte, obgleich dies bei ihr ebenso wenig bemerkt wird, wie bei dem Reden der Eselin.“ Dies wird erwiesen erstens daraus, dass Bileam den Engel anfangs nicht sieht, denn dies sei nur denkbar, wenn die Erscheinung nicht in das grobmaterielle Gebiet hineinfiel, — und zweitens daraus, dass die Erzählung sagt: „Gott that Bileam die Augen auf“, was durchaus nur vom innern Auge verstanden werden könne. — Also, das Sehen des Engels und das Hören der Rede der Eselin sind ganz analoge Erscheinungen, — beides nämlich innerliche Erlebnisse, Wahrnehmungen bloss des innern Sinnes, das Eine ein Sehen des Geistesauges, das Andre ein Hören des Geistesohres. Wir sehen uns die Sachen näher darauf an und finden dagegen, dass sie keineswegs analog sind, auch nicht einmal in der Auffassung Hengstenberg's. Ein in der That sehr wesentlicher Unterschied, den auch unser Verfasser nicht verläugnen kann, besteht (bei der gegnerischen Auffassung) zwischen beiden, nämlich der, dass das, was Bileam als Rede der Eselin mit dem innern Ohre hört, von ihm allein, und von Niemand Anderm, nicht von seinen zwei Knappen, nicht von den begleitenden Moabiterfürsten, die nach Hengstenberg platterdings in unmittelbarer Nähe zugegen gewesen sein müssen, gehört wird, — während das, was Bileam als Engel des Herrn mit dem innern Auge sieht, nach der Urkunde auch von einem Andern, der zugegen war, nämlich von der Eselin, und zwar von ihr früher als von Bileam, gesehen wird. Die gehörte Rede ist also ein bloss Subjectives, die geschaute Erscheinung aber ein Objectives, das Objective ist ein Aeusserliches, und die Erscheinung des Engels muss also auch, trotz des anfänglichen Nichtsehens Bileams, eine äusserliche gewesen sein. Dies Sehen der Eselin hat auch Hengstenberg (s. S. 61) Noth gemacht, aber er glaubt, diese Schwierigkeit glücklich überwunden zu haben. Erstens behauptet er: die Eselin hat den Engel nicht klar und deutlich gesehen, — (aber Vs. 23 heisst es doch: „Und es sah die Eselin den Engel des Herrn im Wege stehen und sein Schwert gezückt in seiner Hand“!!) — „denn sonst hätte sie auch bestimmt von ihm zu Bileam reden müssen (?!)“, da sie das aber nicht thut, so hatte sie „offenbar nur das dunkele Gefühl eines vorhandenen Furchtbaren und Schrecklichen“. Also doch eines Vorhandenen, eines objectiv Vorhandenen, eines nicht bloss für Bileams innern, geistlichen Sinn, sondern auch für ihre eigenen leiblichen, äussern Sinne Vorhandenen! Doch Hengstenberg belehrt uns aus Passavant's Lebensmagnetismus S. 316 ff., dass auch Thiere an dem s. g. second sight Theil haben, — stutzen, unruhig und scheu werden, nicht weiter vorwärts wollen u. s. w., wenn ein zweites Gesicht einem dafür empfänglichen Menschen sich zeigt; er hätte aus Kerner's Magikon und (wo wir nicht irren) auch aus dessen Seherin von

Prevorst eine Menge von Beispielen anführen können, wo Thiere, besonders Hausthiere, geister- oder gespensterhafte Erscheinungen ebenso gut sehen, wie die Menschen. Aber ändert das denn etwas an der Sache? Sind die angeführten Thatsachen verbürgt und zuverlässig, was wir hier nicht zu untersuchen haben, so beweisen sie eben, dass dem second sight und den Gespenstererscheinungen ebenfalls äussere, sinnliche Objectivität in irgend welchem Maasse zukommt. —

Allerdings aber muss es mit solchen Erscheinungen eine eigenthümliche Bewandtniss haben, dass der Eine sie sieht, der Andre nicht, — so auch mit der Erscheinung des Maleach Jehovah an diesem Orte, den die Eselin sieht und Bileam nicht sieht, zu dessen Wahrnehmung Gott Letzterm erst die Augen öffnen muss. Mit Recht führt Hengstenberg (S 52f.) als erläuternde Analogien die N.-Tl. Fälle Joh. 12, 28. 29 und Act. 9, 7; 22, 9 an, aber die Anwendung, die er von diesen Stellen macht, können wir nicht billigen. Nach Joh. 12 kam als Antwort auf das Gebet Christi: „Vater verherrliche deinen Namen“ eine Stimme vom Himmel; das Volk, das dabei stand, hörte sie und meinte, es habe gedonnert, Andre meinten, es habe ein Engel mit Jesu geredet; der Evangelist weiss aber, dass die Stimme gesprochen: „Ich habe ihn verherrlicht und will ihn ferner verherrlichen!“ Bei der Bekehrung Pauli Act. 9 und 22 sah Paulus den auferstandenen und erhöhten Herrn in seiner leiblichen Gestalt mit der Majestät seiner himmlischen Herrlichkeit und verstand die Worte, die Er zu ihm redete; seine Begleiter aber sahen nur einen Lichtglanz ohne die Umrisse einer persönlichen Gestalt und hörten nur eine Stimme ohne articulirte Worte. Da meint nun Hengstenberg: es sei klar, dass beide Erscheinungen der „Hauptsache nach dem Gebiete des innern Sinnes angehörten, und dass sie sich dem äussern Sinne nur als ein dumpfes Geräusch (oder als einen gestaltlosen Lichtschimmer) kund gaben... Nur mit ihrem äussersten Ende reichte die Erscheinung in das Gebiet des äussern Sinnes.“ Wir haben dieser Auffassung nur zwei bescheidene Fragen entgegen zu stellen: War das Berichtete ein innerliches Erlebniss bloss in der Seele Christi und Pauli, wie konnten denn die Umstehenden auch nur „das äusserste Ende“ davon sehen oder hören? oder drang etwa der Lichtschimmer, den sie sahen, von dem innern Seelenleben Pauli aus, oder das donnerartige Getöse, das sie hörten, von dem innern Seelenleben Christi in die Augen und Ohren der Umstehenden? Und wenn nur das äusserste Ende der Erscheinung dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmbarkeit, die Hauptsache dagegen dem Gebiete des innern Sinnes angehören soll, so fragen wir: Was ist denn hier die Hauptsache? Doch wohl das unterscheidende, selbstbewusste Verständniss des Gehörten und Gesehenen. Das Verständniss ist aber nie, auch beim bloss äussern Sehen und Hören nie Sache des äussern sinnlichen Auges und Ohres, sondern immer Sache des innern Geistesauges und -Ohres. Dann ist aber solch ein innerliches Erlebniss wesentlich nicht von einem äussern Erlebniss verschieden. — Diese Erkenntniss bringt uns das Verständniss der Sache näher. Mit Recht sagt Hengstenberg: „Nur die geistlich Entwickelten vernehmen bestimmte Worte; die weniger Geförderten merken zwar, dass gesprochen wird, aber nicht was, der grosse Haufe vernimmt bloss ein Getöse... sieht nur einen Lichtschimmer.“ So wie nur Derjenige die in fremder Sprache geredeten Worte unterscheidet und als Träger sinnvoller Gedanken in das geistige Verständniss aufnimmt, der fähig ist, diese Sprache zu verstehen; oder wie die Rede eines Philosophen nur von dem verstanden wird, der durch philosophische Bildung dazu befähigt ist, jedem Andern aber als ein sinnloses Gallimathias erscheint, — so gehört auch zur klaren, sichern Perception einer Erscheinung aus der himmlischen Welt geistliche Befähigung, himmlischer Sinn, ein Abgezogensein vom irdischen Treiben und ein Geöffnetsein der Seele für göttliche Einwirkungen; wem dies fehlt, wessen

Denken und Sinnen verstrickt ist in lediglich weltlichem, gemeinem Treiben, in Habsucht, Ehrgeiz, Genusssucht etc., der sieht und hört entweder gar nichts von der himmlischen Erscheinung, oder empfängt von ihr nur einen unbestimmten Eindruck. Erstres war bei Bileam der Fall: er denkt nur an Balaks Schätze, sinnt nur, wie er ihrer theilhaftig werden könne, hat für Höheres in diesem Augenblicke keinen Sinn, träumt bei wachen Augen nur von Balaks Gold und Ehren. Erst als er aus diesem Traumleben seiner Seele gewaltsam herausgerissen wird, als gewaltsam sein Sinnen und Denken vom Irdischen, in welchem es sich verstrickt hatte, abgezogen, und auf das Höhere, Himmlische hingewiesen wird, als „Gott ihm die Augen öffnete", da erst sieht und erkennt er die himmlische Erscheinung, die schon vorher da war. Er sieht sie mit dem äussern Auge, aber er erkennt sie mit dem Geistesauge; denn der Weg zum Geistesauge geht durch das Sinnenauge.

Das sind die Argumente, mit denen Hengstenberg seine eigene Meinung stützt; beleuchten wir nun auch die Argumente, mit welchen er gegen unsre Auffassung und deren Begründung ankämpft.

c. „Das Reden der Eselin würde, heisst es S. 62, ein vollkommen bedeutungsloses sein. Nicht auf das Dass ihres Redens kommt es an, sondern auf das Was. Nur das Letztere, nicht das Reden an sich, dient Bileam zur Beschämung. Der Inhalt der Rede aber bleibt, auch wenn der Vorgang als ein innerlicher genommen wird." — Hengstenberg fasst die Rede der Eselin ihrem Inhalte nach als ein Wort Gottes an Bileam. Das ist grundfalsch, wie schon oben sub lit. b. gezeigt ist. Es waren bloss thierische Gefühle, thierische Empfindungen, die sich in ihrer Rede kund gaben. Möge Hengstenberg uns doch sagen, welches denn der göttliche Inhalt dieser Rede war. Kann er das nicht, — und er kann es gewiss nicht — so muss er auch zugeben, dass es zunächst und vor Allem auf das Dass, nicht auf das Was der Rede ankam. Die Eselin hatte ganz dasselbe, was sie jetzt dem Bileam durch ihr Reden kund gab, auch schon vorher durch Gebehrden kund gethan, so deutlich, dass jeder besonnene, nicht in dem Maasse wie Bileam durch andre Gedanken eingenommene Reiter aus diesen Gebehrden dasselbe hätte herausdeuten können und müssen, was die Eselin jetzt, da Gott ihr den Mund öffnete, in Worten menschlicher Rede sprach. Hengstenberg hat richtig erkannt, dass es bei dem Vorfall mit der Eselin auf die Beschämung Bileams ankam, (S. 60): „Der Vorfall mit der Eselin musste ihn vorher stutzig machen, beschämen, die Nebel der Leidenschaft zertheilen und sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen öffnen." Wäre Bileams Denken und Sinnen nicht in solchem Maasse vom fremden, ungöttlichen Streben eingenommen, sein Herz nicht von Golddurst und Ehrgeiz beherrscht und verblendet gewesen, so würde er selbst den Engel sogleich, als er sich ihm entgegenstellte, gesehen haben, und der ganze Vorfall mit der Eselin wäre gar nicht eingetreten. Aber Bileam sieht nicht, die Eselin dagegen sieht die majestätische, drohende Erscheinung. Nun hätten die Gebehrden der zurückweichenden, scheu werdenden und zuletzt sogar hinstürzenden Eselin ihn darauf führen können und müssen, dass solch ein widersetzliches Gebahren, das er nie vorher an ihr gesehen hatte, irgend einen objectiven Grund haben müsse; — und als Seher, in diesem Berufe, auf diesem Wege, nach solchen Antecedentien hätte er wohl ahnen, ja mit Sicherheit voraussetzen können, dass eine überirdische Kraft oder Erscheinung im Wege stehe. Dass die Eselin sah, was er, der Seher, nicht sah, das war die Beschämung für ihn, die den Nebel seiner Leidenschaft zertheilen, sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen öffnen sollte. Hätte er nun ihr Ausweichen, ihr Widerstreben, ihr Hinstürzen, ihre Gebehrden be-

achtet, in Ueberlegung gezogen und verstanden, so hätte dies schon hingereicht, so wäre das Reden der Eselin nicht nöthig gewesen. Aber er ist zu tief in berufswidrige Gedanken versunken, zu sehr von Leidenschaft umnebelt; er muss daher stärker angefasst werden, um seine Sehergabe aus ihrem Schlafe zu erwecken, um sein Bewusstsein aus dem träumerischen Zustande, in dem es sich befand, aufzurütteln. Es müssen Wunder eintreten, da die natürlichen Weckmittel nicht mehr wirken. Darum steigert Gottes Einwirkung die klagenden Gebehrden der Eselin in klagende Worte menschlicher Stimme. Dies Unerhörte, nie Erlebte, Ungeheuerliche weckt endlich den Seher, macht ihn stutzig, ruft ihn zum Selbstbewusstsein, zertheilt den Nebel der Leidenschaft, öffnet wieder sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen, das ihn umgiebt. —

f. „Welcher Reiter würde, sagt Tholuck l. c. S. 410, wenn sein Thier wirklich eine solche Klage begönne, ruhig darauf sitzen bleiben und sich damit begnügen, ihm bloss eine vernünftige Antwort zu geben, und nicht vielmehr sogleich hinabspringen und Zeter schreien." Auch Hengstenberg (S. 62) sagt: „Es hat von jeher die Vertheidiger der äusserlichen Auffassung sehr in Verlegenheit gesetzt, dass Bileam über das Reden der Eselin so gar keine Verwundrung äussert." — Wir können nun aber eben nicht sagen, dass uns dies in grosse Verlegenheit gesetzt habe. Denn ein argumentum e silentio hat, wie auch Hengstenberg zugesteht, nicht viel auf sich. Es kann Alles Das geschehen sein, ohne dass die Urkunde nöthig hatte, es zu berichten. Aber H. meint, die Verwundrung sei durch die erste Antwort Bileams in Vs. 29 ausgeschlossen (auf die Frage: Was habe ich dir gethan, dass du mich geschlagen nun dreimal? spricht Bileam: „Weil du mich so höhnest; wäre jetzt ein Schwert in meiner Hand, wahrlich, ich hätte dich erschlagen!"). Dass durch diese Antwort jedes vorangegangene oder begleitende Staunen unbedingt ausgeschlossen sei, will uns nicht einleuchten. Uebrigens machen wir noch darauf aufmerksam, dass diese Antwort ein Ausdruck leidenschaftlichen, besinnungslosen Zornes ist, der das Maass des Staunens in engere Grenzen eingeschlossen haben mag.

g. In Bileams Begleitung, sagt H. p. 62, waren seine zwei Diener Vs. 22, und ebenso die moabitischen Gesandten Vs. 20. 21. 35. Hätten wir es nun mit äusserlichen Erlebnissen zu thun, so wären auch sie Zeugen von Allem gewesen. Es ist aber merkwürdig, dass sich dagegen das Gefühl der Vertheidiger der äusserlichen Auffassung entschieden sträubt, auch ohne dass sie den Grund erkannt haben (?!), welcher diese Annahme unmöglich (!) macht, den nämlich, dass die moabitischen Gesandten von dem Vorgefallenen nichts ahnen durften. Wir entgegnen: 1) Es ist keineswegs so ausgemacht, wie H. meint, dass die moabitischen Gesandten bei diesen Vorfällen zugegen waren. Zwar, woran man zuerst denken könnte, dass sie, in der Nähe des moabitischen Gebietes angelangt, vorausgeeilt seien, um Balak die bevorstehende Ankunft des ersehnten Magiers zu verkünden, scheint, so sehr auch Vs. 36 (das Entgegenkommen Balaks bis an die Grenzen seines Gebiets) dafür sprechen möchte, durch Vs. 35 („Ziehe mit den Männern . . . Und so zog Bileam mit den Obersten") ausgeschlossen zu sein. Aber aus Vs. 22 wird es wahrscheinlich, dass sie dennoch aus anderweitiger Veranlassung nicht zugegen waren. Denn die ausdrückliche Bemerkung, dass die beiden Knechte Bileams zugegen waren, scheint einer Bemerkung, dass sie allein zugegen waren, gleich zu wiegen. Wie leicht konnte auch Bileam mit seinen Knechten eine kleine Strecke dem Hauptzuge voraus, oder hinter demselben zurück sein, und die Strecke brauchte bei diesem Terrain (in den Weinbergen) mit Krümmungen, Eckwegen, Engpässen wahrlich nicht gross zu sein, um den Boten Balaks zu verdecken, was in

Bileams unmittelbarer Nähe vorging. 2) Gesetzt aber auch, die Boten waren ebenso wie Bileams Knechte zugegen, so werden sie allerdings gehört haben, was die Eselin redete, aber in dem Inhalt ihrer Rede war auch durchaus nichts, „wovon sie nichts ahnen durften," und was das Sehen des Engels und das Hören seiner Rede betrifft, so kann es ihnen damit gar wohl ergangen sein, wie denen, von welchen Joh. 12, 28. 29 und Act. 9, 7; 22, 9 berichtet (s. oben sub lit. d.). — 3) Gesetzt aber endlich auch, Balaks Boten seien nicht nur zugegen gewesen, und hätten nicht nur die Rede der Eselin gehört, sondern auch die Gestalt des Engels gesehen und seine Rede vernommen, so würde auch das uns nicht im Mindesten stören. Schon bei der ersten Botschaft hatte Bileam ihnen gesagt (Vs. 13): Ziehet in euer Land, denn Jehovah weigert sich, mir zu gestatten, mit euch zu ziehen", und trotz dem beharrt Balak bei seinem Begehren und bei seiner Hoffnung, es erfüllt zu sehen. Wäre der Grund, dass seine Gesandten nichts von dem auf dem Wege Vorgefallenen ahnen durften, stichhaltig, dann hätte Bileam auch nicht den ersten Boten sagen dürfen: Ziehet hin, denn Jehovah hat sich geweigert u. s. w.; dann hätte Bileam nach seiner Ankunft im Moabiterlande zu Balak nicht so zweifelnd reden dürfen, wie Vs. 38. Denn hier sagt er dem Balak ganz dasselbe, was ihm der Engel des Herrn auf dem Wege gesagt hatte: „Ich vermag nichts Anderes zu reden, als was mir Jehovah in den Mund legen wird." Nicht unbedingt und ausdrücklich war ihm gesagt, dass er nur werde segnen nicht fluchen können, sondern immer nur, dass er werde reden müssen, was Jehovah ihn heissen werde. Auf diese Unbestimmtheit in den Kundgebungen Jehovah's konnte Bileams, konnte Balaks heidnischer Sinn immer noch die Hoffnung gründen, dass es ihnen doch vielleicht noch gelingen werde mit ihren Absichten. Konnten sie doch den Fortschritt in dem Verhalten Jehovah's von dem anfänglichen Verbote des unbedingten Gehens (Vs. 12) zu der spätern Erlaubniss des bedingten Gehens (Vs. 20), und dem endlichen Gebote des (freilich noch immer bedingten, aber zweideutig bedingten) Gehens als eine immer steigende Connivenz Jehovah's deuten, die noch ein Weiteres hoffen liess! Ja man könnte sogar meinen, dass Balaks Boten selbst Zeugen sein mussten von jenen Vorfällen, sei bedeutsam und wesentlich für die Entwicklung des Drama's, bedeutsam für Bileam zur Verstärkung seiner Beschämung, bedeutsam für Balak, um ihn desto kräftiger von der Ohnmacht seines Beginnens zu überzeugen, und ihn, falls er sich wolle weisen lassen, dahin zu bringen, von seinem verkehrten Streben abzulassen.

B. „Das Reden der Eselin," lesen wir endlich S. 63, „das Reden der Eselin, in das Gebiet der äussern Wirklichkeit versetzt, scheint die ewigen Gesetze zu verrücken, welche in Gen. K. 1 zwischen der Menschen- und Thierwelt gezogen sind." Wir wollen nicht auf das Reden der Schlange im Paradise hinweisen, denn das wird unser Verf. auch wohl als einen innern Vorgang oder dergl. hinweg exegesiren; wir wollen auch nicht mit Baumgarten (S. 359) entgegnen: „So reden Diejenigen, welche darauf ausgehen, die Möglichkeit des Wunders überhaupt zu läugnen; denn wenn es in der Schöpfung ewig unverrückbare Grenzen giebt, so können in Ewigkeit keine Wunder geschehen", — denn so schlimm hat es Hengstenberg gewiss nicht gemeint, und wir halten es für unbillig, ein allerdings etwas unvorsichtig gesprochenes, weil nicht hinlänglich umschriebenes und motivirtes Wort des Gegners in solcher Weise auszubeuten. Es giebt allerdings (so behaupten wir mit Hengstenberg gegen Baumgarten) durch Gen. 1 gesetzte Grenzen, die kein Wunder überschreiten wird und kann. Wir sollten meinen, auch Baumgarten wird uns zugeben, dass Ovidische Metamorphosen auf dem Boden der heiligen Geschichte auch dem festesten Wunderglauben undenkbar sind; — es muss

also doch eine Grenze da sein, die selbst das Wunder nicht überschreiten kann, weil Gott, von dem die Wunderkraft kommt, und der die Grenze gesetzt hat, sie nicht überschritten wissen will. Diese Grenze lässt sich, scheint uns, leicht beschreiben. Es ist die Linie, die gezogen ist zwischen Natur und Geist, zwischen der unpersönlichen, unfreien Kreatur und der freien, persönlichen Kreatur. Gott will, wird, und kann diese Linie durch sein Eingreifen nicht verrücken. Er wird z. B. nicht ein Thier in einen Menschen, nicht einen Menschen in ein Thier verwandeln wollen. Im Gebiete der Natur ist sein Eingreifen ein unbedingtes, im Gebiete des kreatürlichen Geistes aber ein bedingtes, denn er hat den Menschen zu seinem Bilde geschaffen, hat ihm Freiheit und Persönlichkeit verliehen, die den übrigen irdischen Geschöpfen versagt sind. Weil nun Gott gewollt hat, dass der Mensch frei sei, respectirt er die Freiheit auch noch in dem gefallenen, in dem empörerischen, ja selbst in dem verstockten Menschen. Und weil Gott gewollt hat, dass das Thier ein Thier, die Pflanze eine Pflanze sei, so wird und muss Er auch wollen, dass sie bleiben, wozu er sie gemacht hat, denn sonst würde Er sich selbst widersprechen. Das Wunder also, das durch irgend ein Geschöpf vermittelt ist, wird sich in der Sphäre der Wesenhaftigkeit dieses Geschöpfes bewegen müssen, wird es nicht in die Wesenssphäre eines andern, von ihm wesentlich verschiedenen Geschöpfes versetzen können. Würde das Reden der Eselin diese Grenze überschreiten, so würden wir Hengstenberg Recht geben müssen. Das eben bestreiten wir aber. Man entgegne uns nicht: Eben die Sprache gehört ja doch zum unterscheidenden Wesen des Menschen. Denn nicht die Sprache als blosse Form, nicht die Fähigkeit vermittelst der Sprachorgane articulirte Töne, die wir Worte nennen, hervorzubringen, sondern die materiale Seite der Sprache, dass die Worte Ausdruck des Geistes, Träger des Gedankens sind, das ist das Wesenhaft-Menschliche. Die Erfahrung zeigt, dass auch manche Thiere, Papageien, Elstern etc., selbst vierfüssige Thiere durch Uebung dahin gebracht werden können, Worte menschlicher Rede auszusprechen; aber die Sprache, insofern sie den Menschen vom Thiere unterscheidet, bleibt ihnen nach wie vor gleich fern und fremd. Kommt es also bei der Beschreibung der Sprache als der Grenze zwischen Mensch und Thier nicht auf den Sprachlaut sondern auf den Sprachinhalt an, so überschreitet das Wunder, welches in dem Munde eines Thieres Worte menschlicher Rede bildet, jene Grenze nicht, so lange nicht der Inhalt dieser Worte über die Sphäre des thierischen Wesens hinausgeht. Wäre Bileams Eselin, um diesen Satz auf unsern Fall anzuwenden, jene Rolle zugewiesen worden, welche gleich darauf der Engel des Herrn ausrichtet, — hätte also die Eselin dem Bileam Vorwürfe darüber gemacht, dass er aus Geld- und Ehrgeiz Gottes Willen widerstrebe, dass er hingezogen sei mit dem Wunsche fluchen zu können, wo er doch nur segnen durfte u. dgl., dann würde man, glauben wir, mit Recht sagen können, dass die von Gen. I gesetzten ewigen Grenzen überschritten seien. Aber davon findet sich in der Rede der Eselin keine Spur (vgl. oben sub lit. b.). Alles was die Eselin sagt, ist nur Ausdruck der Empfindungen, die in der dem Esel durch Gen. 1 gegebenen Natur begründet sind. Auch das Thier hat eine Seele, auch das Thier hat Empfindungen und Gefühle, hat (wenigstens auf den höhern Stufen der thierischen Existenz) ein Gefühl für Recht und Unrecht innerhalb seiner Lebenssphäre; es kann diesen Gefühlen und Empfindungen, wenn auch in nur unvollkommner Weise, einen Ausdruck geben durch seine Gebehrden, durch gewisse Modulationen seiner thierischen Stimme. Was in unserm Falle die Eselin redet, ist nicht eine Offenbarung Gottes an Bileam, sondern eine Kundgebung des Thieres an ihn. Es ist durchaus nichts Pneumatisches, nur Psychisches in dieser Rede. Wenn die Eselin,

als sie von Bileam in so unsinniger Weise mit Schlägen vorwärts getrieben, von dem gezückten Schwert des Engels aber zurückgehalten wurde, ihren Empfindungen, ihrer Angst, ihrem Schmerz, dem Gefühl des widerfahrenen Unrechts in Gebehrde und Stimme einen Ausdruck gab, so kam das ohne Zweifel aus eigenem, thierischem Antrieb, wenn aber nun dieser Thieresstimme diejenige Modulation gegeben wurde, durch welche sie als Worte menschlicher Rede zu Bileams Ohren gelangte, so war das eine Folge unmittelbar göttlicher Einwirkung, war ein Wunder.

Bei der Begründung der Nothwendigkeit, den Vorfall als einen äusserlich erlebten zu deuten, können wir uns nach dem Voranstehenden kürzer fassen: **i.** Nirgends im Berichte ist eine Spur zu finden, dass eine Ekstase bei Bileam eingetreten sei. Dass die Worte: Gott öffnete dem Bileam die Augen, — nicht dahin gedeutet werden dürfen, ist schon oben sub lit. d. erwiesen. Bezeichneten diese Worte aber wirklich, wie H. will, ein Oeffnen des innern Auges, das ein Verschliessen des äussern Auges zur Voraussetzung hat, so würden wir dann erst recht genöthigt sein, den Vorgang mit der Eselin äusserlich zu fassen, denn dann hätten wir ein ausdrückliches Zeugniss im Bericht, dass das Reden der Eselin vor dem Eintritt der Ekstase stattfand. Oder muthet man uns etwa zu, dass wir glauben sollen, der schon zum Hören der Rede der Eselin ekstatisch gemachte Bileam habe trotzdem noch besonders zum Sehen und Hören des Engels ekstatisch gemacht werden müssen? Der äussern Sinne giebt es fünf, sie sind von einander unterschieden und geschieden, sie können daher auch vereinzelt geöffnet und geschlossen werden. Der innere Sinn aber ist nur Einer, ist er zum Hören geöffnet, so ist er es auch eo ipso zum Sehen. Und warum sagt denn der Bericht nicht vorher auch: Gott öffnete ihm die Ohren —, wie er nachher sagt: Gott öffnete ihm die Augen —?

k. Die Worte Vs. 28: „Da that Jehovah der Eselin den Mund auf“ nöthigen mit unabweisbarem Zwange zu der Auffassung, dass die göttliche Einwirkung in der Eselin ihr Object hatte, während nach H. Gott auf die Eselin gar nicht, sondern allein auf Bileams Seele eingewirkt hat. Es ist eine arge Selbsttäuschung, wenn H. meint, dies Argument durch die Bemerkung beseitigt zu haben (S. 55): „Diese Worte stellen das Reden der Eselin als ein durch die Wirksamkeit Gottes hervorgerufenes dar; wie aber dies Reden erfolgte, ob für den innern Sinn, oder für den äussern, darüber sagen sie gar nichts aus.“ Sic! — Es ist nicht von einer Einwirkung Gottes auf das Ohr Bileams (weder auf das innre, noch auf das äussere) die Rede, sondern von einer Einwirkung auf den **Mund** der Eselin. — Fast noch bestimmter und zwingender sind die Worte des Petrus II, 2, 15. 16: „Bileam, der Sohn Bosor's, liebte den Lohn der Ungerechtigkeit, empfing aber eine Zurechtweisung seiner Gottlosigkeit: das sprachlose Lastthier, mit Menschenstimme redend, wehrte der Thorheit des Propheten. — Die Zurechtweisung (Beschämung) liegt allerdings nicht zunächst in dem Reden der Eselin, sondern zunächst darin, dass sie, das unvernünftige Thier, sieht, was der hochbegabte Seher, der aber durch seine Leidenschaft unter das Niveau thierischer Begabung herabgesunken ist, nicht sieht. Aber dass die Eselin gesehen, wird dem Bileam erst durch ihre Rede zum Bewusstsein gebracht, und so ist es in der That erst das Reden der Eselin, das ihm die Beschämung bringt.

l. Wie die Eselin leibhaftig und äusserlich sichtbar gegenwärtig war, so muss auch ihr Reden äusserlich und leiblich hörbar gewesen sein*).

---

*) Bileams redende Eselin ist nach Daumer (der Feuer- und Molochsdienst der

2. Man hat das **Benehmen Jehovah's** Bileam gegenüber in hohem Grade auffallend gefunden. „Gott der Unwandelbare, bemerkt Hartmann S. 499, verbietet heute dem Bileam mit den Leuten zu ziehen Vs. 12, — und morgen, als er sich anders bedacht, befiehlt er, die Reise in Gesellschaft derselben anzutreten Vs. 20. — Und als er nun sich auf den Weg begeben, entflammt nach Vs. 22 Jehovah's Zorn gegen ihn. Wie nun Bileam, durch diese ihm ganz unerklärliche Erscheinung bestürzt gemacht, einlenken will, erhält er in Vs. 35 plötzlich die Weissagung: Nein, du sollst mit den Leuten ziehen."

Mit Recht entgegnet Hengstenberg: „Dass hier ein Missverständniss zu Grunde liegt, steht schon von vornherein fest. Schon der Name Jehovah („Ich bin, der ich bin" Ex. 3, 14) leistet Bürgschaft dafür, dass kein Israelit je auf den Gedanken kommen konnte, Gott eine so kindische Wandelbarkeit zuzutrauen. Und Bileam selbst sagt (23, 19): „Gott ist kein Mensch, dass Er lüge und kein Menschensohn, dass Ihn gereue; sollte Er sprechen und nicht thun, sollte Er reden und nicht ausführen." Bei

---

alten Hebräer. Braunschw. 1842 S. 136 ff.) ein schlagender Beweis dafür, dass Bileam ein Priester des bacchisch-priapischen Eselscultus des Baal-Peor war. Wenn die Urkunde ihn aber zum Propheten des Moloch-Jehovah macht, so ist das natürlich spätre Fälschung. Dass dieser Eselscultus, der Daumer's ungetheilte Sympathie für sich hat, in Israel neben dem alt-orthodoxen, menschenfressenden Molochscultus geherrscht habe, ergiebt sich auch, meint Daumer, aus den Angaben der Klassiker (Tac. Hist. 5, 3; Plut. Symp. 4, 5), wonach die Juden in der Wüste, dem Verschmachten nahe, durch eine Heerde wilder Esel auf reiche Wasserquellen hingewiesen worden seien, weshalb sie später das Bild eines Esels in dem Tempel aufgestellt und dasselbe angebetet hätten. Aus unserer Geschichte (besonders aus C. 25 vgl. mit C. 31, 16) gehe aber hervor, dass Bileam es war, der diesen Eselscultus in Israel einführte. Obwohl stets von den Anhängern des Moloch-Jehovahcultus auf das grausamste verfolgt und unterdrückt (z. B. Num. 24, 7 ff.; 31, 1 ff.) habe sich derselbe bis in die Zeit Christi erhalten, in dessen Geschichte die Sage Momente beider Culte, jedoch mit entschiedenstem Vorherrschen des menschenopfernden Molochscultus verwebt. Namentlich im Laubhüttenfeste, das ein uraltes kanaanitisches Eselsfest mit bacchischen und phallischen Freuden war (p. 161), habe sich eine Reliquie desselben erhalten. Daumer weiss uns nun von diesem priapischen Eselscultus viel Liebliches zu erzählen. Er rühmt von ihm (p. 144): dass er von tiefem speculativem Gehalte sei, dass ein Geist der Milde und Humanität in ihm wehe, der ihm zur grössten Ehre gereiche, so dass sich das Christenthum gewiss nicht zu schämen habe, zu ihm in Beziehung zu stehen. „Er ist ganz harmlos, ganz mild und ohne Grausamkeit ... Sein Gott ist ein Gott des Lichtes, des Wassers, des Weines, der bacchischen und phallischen Lust, der Vergönner und Erreger der ungebundensten Heiterkeit. Leider hat aber das Christenthum mehr aus dem finstern, feindseligen und grausamen Molochscultus herübergenommen. Das naturfeindliche Element des Molochsdienstes herrscht vor und die Nothwendigkeit des Menschenopfers ist zum eigentlichen Centrum der christl. Religion geworden, während der schöne, sinnige, tiefspeculative und humane Eselscultus mit seiner Apotheose fleischlicher Lust fast ganz zurückgedrängt ist, und höchstens nur noch in der ächt bacchischen Handlung Christi auf dem Festgelage zu Kana Joh. 2 hervortritt." — Wir gratuliren dem jungen Deutschland zu seinen uralten Origines!

der ersten Botschaft ist nur von einem Gehen behufs des Fluchens die Rede. Dies wird verboten und bleibt verboten. Bei der zweiten Botschaft wird das Gehen erlaubt, aber nur das Gehen, um zu reden, was Gott ihm befehlen wird. Das ist ein Fortschritt in dem Verhalten Jehovah's zu Bileam, der durch Bileams Verhalten bedingt ist, aber kein Widerspruch. Es war von Anfang an Gottes Wille, dass Bileam entweder gar nicht gehe, oder aber gehe, um durch seine Rede Moab zu entmuthigen, Israel zu ermuthigen, und durch Beides Israels Gott zu verherrlichen. Da aber solch ein Gehen dem Bileam nicht Vortheil und Gunst, sondern Nachtheil und Ungunst bringen muss, so fordert Gott dies nicht von ihm, untersagt ihm aber das Gehen, wie er (Bileam) es wollte, nämlich das Gehen ohne Bedingung, das Gehen um zu thun, was Balak möchte. Bei der zweiten Botschaft würde Bileam, wenn sein Herz lauter geblieben wäre, nicht erst wieder um die Erlaubniss zum Gehen nachgesucht haben. Aber er thut es dennoch, denn er hätte gar zu gerne den versprochenen Lohn erlangen mögen. Nun erlaubt ihm Gott ein bedingtes Gehen, bedingt nämlich durch die Nothwendigkeit, zu reden, was Gott ihn heissen werde, und dass dies nicht Worte des Fluches, sondern Worte des Segens über Israel sein würden, hätte er sich bei unbefangener Ueberlegung wohl denken können. Mit solch bedingter Erlaubniss war Bileams sündiger Neigung freilich nicht gedient, aber er meint, wenn er nur erst die Erlaubniss zum Gehen an sich habe, werde das Uebrige sich schon finden. Und er geht mit dem Wunsche und der Absicht, zu fluchen. Darüber ergrimmt der Zorn Gottes und er tritt ihm strafend entgegen. Nun erklärt zwar Bileam, halbherzig sich fügend, dass er umkehren wolle, aber jetzt gebietet ihm Gott zu gehen, damit er segne. Bileam hat Gott als Mittel zu seinen Zwecken brauchen wollen, zur Strafe dafür soll er jetzt als Mittel zu Gottes Zwecken dienen. Noch aber ist Bileam nicht verloren zu geben. Er muss zwar als Mittel zu Gottes Zwecken dienen, aber er kann dies immer noch mit eigener freier Zustimmung; er muss zwar thun, was ihm statt Gold und Gunst nur Schimpf und Zorn bei den Moabitern einbringt, aber er kann dies noch immer so thun, dass es ihm Gunst und Ehre bei Gott einträgt. Segnen muss er jetzt, aber es kommt darauf an, ob er es mit Lust und Freude, mit Zustimmung seines Herzens und willigen Gehorsam thun wird, oder nur widerwillig und mit Zwang. (Vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 469 ff. und Bileam S. 43 f.)

Bileams Weissagungen.

§ 93. (Num. 22, 36 — 23, 24.) — Balak geht, um den Seher recht hoch zu ehren, demselben bis zur Grenze seines Reiches entgegen, aber Bileam dämpft seine Freude über das Kommen doch einigermaassen durch die bestimmte Ankündigung, er werde nur reden können, was ihm Jehovah in den Mund legen werde. Er hält es nämlich für rathsam, den König auf den möglicher-, ja wahrscheinlicherweise erwartungswidrigen Ausgang des Unternehmens vorzubereiten. Am nächsten Morgen schreiten indess beide zum Werke. Balak führt den Seher auf die Höhen Baal's (Bamoth Baal), von wo aus er das ganze Lager Israels bis an sein Ende hin überschauen konnte[1]). Auf Bileams Geheiss werden sieben Altäre errichtet, und auf jedem derselben opfert nicht nur Bileam selbst, sondern auch Balak je einen Stier und einen Widder, um Jeho-

vah's Gunst sich zu erwerben und Ihn zu dem Unternehmen geneigt zu machen. Dann begiebt sich Bileam bei Seite auf einen Hügel, um nach Weise heidnischer Seher sich durch Augurien zum prophetischen Reden zu befähigen[2]). Von da zurückgekehrt verkündet er die Rede, die Jehovah in seinen Mund gelegt hat:

Vs. 7. Von Aram liess mich holen Balak,
Der König Moabs von den Bergen des Ostens:
„Komm, verwünsche mir Jakob,
Und komm, bedräue Israel!"

Vs. 8. Doch wie soll ich fluchen, dem Gott nicht fluchet,
Und wie bedräuen, den Jehovah nicht bedräuet?

Vs. 9. Denn von dem Gipfel der Berge sehe ich ihn
Und von den Hügeln gewahre ich ihn.
Siehe es ist ein Volk, abgesondert wohnend,
Unter die Heiden nicht sich zählend.

Vs. 10. Wer bestimmet den Staub Jakob's
Und nach der Zahl das Viertheil Israel's?
Meine Seele möge sterben des Todes dieser Redlichen,
Und es sei mein Ende gleich dem seinigen[3]).

Höchlich entrüstet über diesen Spruch, der seinen Feinden Segen statt Fluch gebracht, tröstet sich doch Balak mit der Hoffnung, dass vielleicht die Ungunst des gewählten Ortes die Schuld trage. Er führt deshalb den Seher auf das Feld der Wächter oben auf dem Pisgah, von wo aus nur ein kleiner Theil des Lagers gesehen werden konnte[1]). Nachdem Bileam hier dieselben Vorbereitungen getroffen, wie auf den Höhen Baals, hob er an seinen Spruch:

Vs. 18. Auf, Balak, und höre!
Horch auf mich, Sohn Zippor's!

Vs. 19. Nicht ein Mensch ist Gott, dass Er lüge,
Noch ein Menschenkind, dass Ihn gereue.
Sollte Er sprechen und es nicht thun,
Sollte Er reden und es nicht ausrichten?

Vs. 20. Siehe Worte des Segens hab ich empfangen,
Er hat gesegnet und nicht zu wenden vermag ich's.

Vs. 21. Nicht schauet Er Bosheit in Jakob,
Und nicht siehet Er Leid in Israel.
Jehovah, sein Gott, ist mit ihm,
Und Königsjubel unter ihm[3]).

Vs. 22. Gott führte sie aus Aegypten,
Ihre Rüstigkeit ist wie die eines Büffels.

Vs. 23. Denn nicht Zeichendeutung ist in Jakob,
Und nicht Wahrsagung in Israel.
Zur Zeit wird zu Jakob gesagt
Und zu Israel, was Gott vollführet.
Vs. 24. Siehe das Volk, der Löwin gleich, stehet es auf,
Und gleich dem Löwen erhebt es sich:
Nicht legt er sich, bis er fresse Raub,
Und trinke Blut der Erschlagenen.

1. Ueber die Höhen Baals und das Feld der Wächter auf dem Pisgah vgl. § 88, 1. — Hier tritt uns bei der Vergleichung von Num. 22, 41 mit K. 23, 13 eine Schwierigkeit entgegen, die Hengstenberg (S. 103 ff.) keineswegs befriedigend gelöst, sondern nur noch vermehrt zu haben scheint. An jener Stelle nämlich heisst es, dass Bileam von den Höhen Baals aus das Ende des Volkes (קְצֵה הָעָם) habe sehen können. Da nun aber auf diesem Standorte Bileams Spruch so sehr gegen den Wunsch und die Erwartung Balaks ausfällt, schreibt Letzterer dies der Ungunst des Ortes zu und spricht deshalb (23, 13) zu dem Seher: „Komm mit mir an einen andern Ort, von wo du es (das Volk) sehen wirst, (aber nur) das Aeusserste seines Endes (אֶפֶס קָצֵהוּ) wirst du sehen, und sein Ganzes nicht wirst du sehen.“ Dass die beiden verschiedenen Orte in Betreff der Aussicht auf das Lager Israels in einem gewissen Gegensatz zu einander stehen müssen, leuchtet sofort ein. Das hat auch Hengstenberg erkannt. Da er aber von der Voraussetzung ausgeht, dass an beiden Stellen von einem Schauen nur des Endes (d. h. eines kleinen Theiles) vom Volke die Rede sei, so meint er, es bleibe nichts übrig, als anzunehmen, „das Ende“ stehe an der zweiten Stelle in einer umfassendern Bedeutung als an der ersten, wo nur das äusserste Ende gemeint sei. Diese Deutung widerspricht aber ebenso sehr den Worten wie dem Zusammenhange. Denn nicht an der ersten Stelle, sondern gerade an der zweiten ist von dem äussersten Ende die Rede, und die Worte: „Nur das Ende des Volkes wirst du sehen, aber das Ganze wirst du nicht sehen“ führen bei der unzweifelhaften Gegensätzlichkeit dessen, was von beiden Orten prädicirt wird, mit Nothwendigkeit zu der Auffassung, dass der Unterschied beider Oertlichkeiten eben darin bestehe, dass dort das ganze Volk, hier aber nicht das ganze Volk gesehen werden konnte. Das πρῶτον ψεῦδος der Hengstenberg'schen Auffassung liegt darin, dass er an beiden Stellen ein „nur“ supplirt. An der zweiten Stelle ist man durch den Zusammenhang unzweifelhaft dazu berechtigt, ja genöthigt; an der ersten Stelle fehlt aber alle Berechtigung, geschweige denn Nothwendigkeit dazu. Beseitigt man aber hier das irreführende „nur“, und bleibt man einfach bei den Worten des Textes: „und er sah von da aus das Ende des Volkes“, so steht, scheint uns, nichts entgegen, diesen Ausdruck in dem Sinne zu fassen: „Er übersah das ganze Volk bis an sein Ende“, wie auch Gesenius im Thes. p. 1227 deutet: Vidit extremum populum, i. e. universum populum usque ad extremitates ejus. Dass קצה in diesem Sinne gebraucht wird, steht ausser Zweifel; man vgl. z. B. Gen. 47, 2, wo gesagt wird, Josef habe מִקְצֵה אֶחָיו fünf Männer genommen, um sie Pharao vorzustellen, — d. h. doch wohl: aus der ganzen Anzahl, aus der Gesammtheit seiner Brüder. Ganz ebenso ist das Wort in Ezech. 33, 2 gebraucht. Eben weil קְצֵה הָעָם in diesem Zusammenhange die Gesammtheit des Volkes bezeichnet, musste in Num. 23, 13, wo nur ein Bruchtheil der Gesammtheit bezeichnet werden soll, das

beschränkende אפס als nomen regens hinzutreten. אפס heisst das Entschwinden, Aufhören, Zu-Ende-sein. אֶפֶס קְצֵה הָעָם kann also nur heissen: Das äusserste Ende des ganzen Volkes, das Ende der Gesammtheit des Volkes. Welch eine unerträgliche Tautologie wäre es hier auch zu sagen: das Ende des Endes vom Volke! und wie sinnwidrig vollends, wenn das „Ende des Endes" ein grösserer, das „Ende" allein aber ein kleinerer Theil des Ganzen sein sollte! Hengstenberg beruft sich freilich auf sein Resultat in Betreff der geographischen Lage beider Oertlichkeiten, dem zufolge die Höhen Baals viel, viel weiter vom Lager Israels entfernt lagen als der Pisgah. Allein so lange der Satz gilt, dass das Unsichre und Zweifelhafte nach dem Sichern und Unzweifelhaften — und nicht umgekehrt — normirt werden müsse, wird es auch feststehen müssen, dass sein auf so höchst unsichern, vagen und zweifelhaften Vermuthungen und Combinationen beruhendes Resultat über die Lage der Bamot-Baal ein irriges ist, falls wirklich damit die oben erwiesene Auffassung von Num. 22, 41 unverträglich ist.

Balak ging, wie Hengstenberg ganz richtig sagt, von der Voraussetzung aus, dass Bileam nothwendig Israel vor Augen haben müsse, wenn sein Fluch wirksam sein solle. Darum eben wählte er zum ersten Standorte eine Stätte, von wo aus der Seher das ganze Volk überschauen konnte. Als aber der Ausgang sich als das Gegentheil seiner Erwartung zeigte, da meint er, der Anblick des ganzen weit ausgedehnten Lagers mit seinen Myriaden von Zelten sei der Seele des Sehers zu überwältigend gewesen. Um nun für den zweiten Versuch einer solchen Voreingenommenheit vorzubeugen, wählt er einen Ort, von wo nur ein kleiner Bruchtheil des Lagers zu sehen war. — So, und nur so erhalten seine Worte in 23, 13 Verständniss, während sie bei jeder andern Auffassung ganz sinnlos dastehen.

Nur Eins könnte unserer Auffassung Schwierigkeiten zu bereiten scheinen, dass nämlich Balak zum dritten Standorte den Berg Peor wählt, von wo, wie aus der Weissagung selbst (K. 24, 5) und aus der Beschreibung des Erzählers (23, 28; 24, 2) hervorgeht, Bileam das ganze Israel nach allen seinen Stämmen und die ganze wohlgegliederte Ordnung (Vs. 6) des Lagers und seiner Zelte vollständig und deutlich (aus der Nähe) sah. Allein allzusehr befremden kann dies doch nicht; denn gerade das Misslingen auch beim zweiten Versuche musste den Balak überzeugen, dass die vermeintliche Ursache des ersten Misslingens eine irrige war, und konnte ihn veranlassen, jetzt noch einmal einen Versuch mit einem Standorte zu machen, von wo das Lager ebenso vollständig, aber noch viel deutlicher und klarer, als beim ersten Male, überschaut werden konnte.

2. Nach verrichtetem Opfer ging Bileam auf **Augurien** (נְחָשִׁים) (Num. 24, 1) aus. „Ich will gehen, sagt er K. 23, 3 zu Balak, vielleicht kommt mir Jehovah entgegen, und was Er mich schauen lässt, will ich dir verkünden." Und Jehovah „kam ihm entgegen (Vs. 4) und legte Rede in seinen Mund." So kehrt er geisterfüllt zu Balak zurück und verkündet seinen Spruch (מָשָׁל). Ebenso bei der zweiten Weissagung K. 23, 15. 16. Bei der dritten aber und vierten unterlässt er es, — K. 24, 1: „Und da Bileam sah, dass es Jehovah gefiel, Israel zu segnen, ging er nicht, wie die beiden vorigen Male, nach Augurien aus." Heidnische Mantik pflegte, wenn die Augurien anfangs ungünstig ausfielen, die Anstellung derselben öfter zu wiederholen, in der Hoffnung, durch ihre Beharrlichkeit die Götter umzustimmen, und günstigere Zeichen davon zu tragen. So dachte auch Bileam; als aber zweimal seine Hoffnung ihn getäuscht, unterlässt er zum dritten- und viertenmale das Augurienwesen gänzlich und überlässt sich allein der unmittelbaren Eingeistung Jehovah's.

3. In beiden Weissagungen preist Bileam (Vs. 10. 21) Israel als ein **redliches,**

rechtschaffenes Volk, als ein Volk, an welchem Jehovah keinen Fehl und Makel finde, das daher auch frei von Leid und Drangsal sei. Es versteht sich von selbst, dass dies nicht von den einzelnen Individuen, von Einzelsünden und Einzelleid gilt, sondern von dem Gesammtcharakter, den Israel als Ganzes, als Volk an sich trägt. Aber auch dann noch muss diese Schildrung uns befremden, denn zu lebendig steht es uns noch vor der Seele, wie widerspenstig, ungehorsam und undankbar sich durchweg dies Volk bis dahin erwiesen, welche Noth es seinem Gotte gemacht, und mit welcher Menge von Strafen und Plagen Er es deshalb hat heimsuchen müssen. Der Hinweis auf die Thatsache, dass nun bereits das Geschlecht der Verworfenen ausgestorben, und schon ein neues Geschlecht herangewachsen sei, welches bessern und gehorsamern Herzens war, dem daher auch zur Zeit all sein Thun gelungen ist, genügt offenbar nicht; — denn an den Verkehrtheiten des vorigen Geschlechtes, die bis in das letzte Jahr hineinreichten, hat auch das gegenwärtige Geschlecht seinen Antheil, und schon das nächstfolgende Kap. 25 zeigt, dass auch in der jungen Generation noch genug von der Verkehrtheit der alten übrig ist. Wir müssen die Sache tiefer und innerlicher fassen. Bileams prophetischer Blick und Spruch dringt, eben weil er ein wahrhaft prophetischer ist, durch die Schaale der Aeusserlichkeit hindurch auf den Kern und das Wesen der Dinge. Seine Rede hat es nicht damit zu thun, was Israel seiner äussern und wandelbaren Erscheinung nach jetzt oder zu einer andern Zeit ist, sondern damit, was es seinem Berufe und seiner Bestimmung nach zu jeder Zeit ist. Zwischen Idee und Erscheinung ist in dieser sündigen Welt immer ein Contrast, der bald mehr, bald minder stark hervortritt. Auch in Israel finden wir diesen Contrast, und zu manchen Zeiten tritt er in erschreckend greller Weise hervor. Aber der unvergängliche Same der Verheissung, den der Erzeuger des geistlichen Israels in das äussre Israel hineingelegt hat, ist auch dann noch da. Ein Israel rechter Art, dem das Prädikat der Redlichkeit und Rechtschaffenheit mit Recht zukommt, ist auch in den versunkensten Zeiten noch als ein reactionskräftiges Ferment da, und wären es auch nur die Siebentausend, die ihre Kniee nicht beugen vor Baal. Auch in solchen Zeiten ist Israel seinem Berufe und seiner Bestimmung nach, die doch endlich zur Verwirklichung kommen muss, ein Volk der Redlichen und Rechtschaffenen, der יְשָׁרִים. So wesentlich gehört dies zum Charakter Israels, so sehr ist der innere Beruf von der äussern Erscheinung unablösbar, dass der Deuteronomist, dem doch gewiss Niemand den Vorwurf machen kann, dass er sein Volk über Gebühr verherrlicht und idealisirt habe, diese Idee in dem Worte יְשֻׁרוּן zu einem nom. propr. für Israel verkörpert*) (vgl. Deut. 32, 15; 33, 5. 26; Jes. 44, 2). Bileam schaut Israel in seiner Besondrung von den Heiden (Vs. 9), und als solches ist und bleibt es trotz aller Verirrungen ein Volk von Jescharim, ein Jeschurun; denn seine Verirrungen sind nur momentane; von Jehovah selbst geleitet und geführt, gelehrt und gezüchtigt, findet es immer

*) Die gangbare Deutung des Wortes Jeschurun (vgl. Gesenii thes.) sieht darin eine appellatio poetica eaque blanda et caritativa: das liebe, fromme Völkchen, das Frommchen. Dass aber die Endung —un im Hebr. überhaupt nicht, und am wenigsten bei unserm Worte, eine liebkosende Diminutivform ist, sondern nur ganz einfach zur Bildung von Nomm. propr. dient, hat Hengstenberg (Bil. S. 98) gezeigt. Dass der Name Jeschurun Israel im Gegensatze zu den Heiden als das rechtschaffene Volk bezeichnet, hat schon Kimchi erkannt: „Ita appellatur Israel, quoniam est justus inter populos.

wieder Rückkehr aus der Verirrung und Aufstehen vom Falle, während der Weg der Heiden von Anfang an ein Irrweg ist und bleibt.

Auffallend ist es, dass Bileam in Vs. 10 die Sehnsucht seines Geistes (seines bessern Ich's) nach Gemeinschaft mit Israel in dem Wunsche ausspricht, nicht etwa vor Allem im Leben mit Israel vereint an seinen Vorzügen Theil nehmen zu können, sondern vielmehr eines Todes sterben zu können, wie der rechte Israelit ihn stirbt. Wir können Hengstenberg (p. 95) nicht beistimmen, wenn er diesen Wunsch aus einer Ahnung des Todes, den er wirklich starb (Num. 31, 8), nämlich durch das rächende Schwert Israels, ableitet. Indem Bileam wünscht, zu sterben, wie der Israelit stirbt, wünscht er sich etwas Mehreres und Höheres, als wenn er gewünscht hätte, wie Israel zu leben. Erstres schliesst nämlich Letzteres ein, geht aber darüber hinaus. Denn der Tod ist das Ende des Lebens, und ein Sterben, wie Israel stirbt, setzt ein Leben, wie Israel lebt, voraus. Bileam wünscht sich die ganze, volle, unstörbare und unverlierbare Seligkeit des Israeliten, deren Abschluss und Vollendung, deren Siegel und Bewährung der Tod ist. Nur wer bis zum Tode Israelit bleibt, bis zur Todesstunde Israelitensinn unter allen Prüfungen und Versuchungen dieses Lebens bewährt und bewahrt hat, ist als ein rechter Israelit selig zu preisen.

Es fragt sich nun aber, worin nach dem Maasse der Einsicht Bileams die Todesseligkeit Israels, die er sich selbst wünscht, bestand. Die ältern Ausleger fanden hier fast einstimmig ein deutliches Zeugniss dafür, dass der Glaube an die Vergeltung im ewigen Leben schon der Trost und die Hoffnung der Gläubigen des alten Bundes gewesen sei. Allein unsre Stelle sagt nur aus, dass der Tod eines frommen Israeliten seliger sei, als der Tod eines Heiden; wie und worin bestehend diese grössere Seligkeit zu denken sei, sagt sie nicht; das muss also aus der Analogie der dermaligen eschatologischen Erkenntniss ergänzt werden. Nun aber ist es ein heut zu Tage kaum noch angefochtenes Ergebniss unbefangener Exegese, dass bis zu den Zeiten des Exils hin die Lehre von einer jenseitigen, ewigen Vergeltung zurücktritt hinter der Vergeltung im diesseitigen Leben, und dass überhaupt die volle, klare und scharfe Ausbildung der Eschatologie erst spätern Offenbarungsstadien angehört (vgl. Bd. I § 98, 1). Aber auch ohne die klare Erkenntniss und Erwartung einer Vergeltung im ewigen Leben bleibt in der damaligen Anschauung genug übrig, was in Bileam den Wunsch hervorrufen konnte, zu sterben, wie ein rechter Israelite stirbt. Mit seliger Befriedigung konnte der fromme Israelit in der Stunde des Todes auf sein Leben zurückblicken, das so reich war „an Spuren der segnenden, vergebenden, schützenden, rettenden, heilenden Gnade Gottes". Selige Befriedigung gewährte ihm ferner der Blick auf Kinder und Kindeskinder, in welchen er selbst fortlebte, in denen er also selbst auch ferner Theil nahm an dem hohen Berufe seines Volkes und an der zukünftigen Erfüllung der herrlichen Verheissungen, die ihm gegeben waren. „Je mehr der Einzelne damals noch im Ganzen lebte, der Stammvater seine Nachkommenschaft als die Fortsetzung seines Daseins betrachtete, desto mehr musste die durch Gottes Zusage verbürgte segensreiche Zukunft seines Geschlechtes das Gemüth des Sterbenden beschäftigen und dem Tode seine Bitterkeit nehmen" (Hengstb.). Und er selbst, der im Bewusstsein des Besitzes göttlicher Gnade und Liebe stirbt, weiss auch, dass er diesen Besitz als einen unverlierbaren mit hinüber nimmt wie ein Licht in das Dunkel des Scheol; er weiss, dass er dort „versammelt wird zu seinen Vätern", — ein Gedanke, der für den mit grösster Pietät, Verehrung und Liebe auf die Väter hinblickenden Israeliten eine besonders reiche Quelle des Trostes, der Hoffnung und der Freude sein musste.

Der „Königsjubel“, den Bileam nach Vs. 21 in Israel schaut, ist, wie aus dem Parallelismus erhellt, der Jubel darüber, dass Jehovah selbst als König unter Israel waltet. Mit Baumgarten speciell an den Messias als zukünftigen König Israels zu denken, ist kein Grund vorhanden.

§ 94. (Num. 23, 25—24, 25.) — Als auch der zweite Versuch misslungen, will zwar anfangs Balak von dem Seher, der seinen Erwartungen so wenig entsprochen hat, gar nichts mehr wissen. Doch besinnt er sich bald eines Andern und fordert ihn zu einem dritten Versuche an anderm Orte auf. So viel liegt ihm daran, seinen Zweck zu erreichen — jetzt doppelt so viel wie früher, weil der zwiefache Segen seine Sache noch verschlimmert hat. Diesmal führt er ihn auf den Gipfel des Berges Peor, der unmittelbar über der Ebene, in der Israel lagerte, emporragte, und wo das ganze Lager, wie der Inhalt eines aufgeschlagenen Buches, sich vor des Sehers Augen ausbreitete (§ 93, 1). Auch dort werden Altäre errichtet und Opfer gebracht; aber das Ausgehen auf Augurien unterlässt Bileam jetzt (§ 93, 2). Als er nun seine Augen erhob und Israel sah, gelagert nach seinen Stämmen, kam der Geist Gottes über ihn und er weissagte:

Vs. 3. So spricht Bileam, der Sohn Beor's,
Und so spricht der Mann mit verschlossenem Auge,
Vs. 4. So spricht der Hörer göttlicher Rede,
Der Gesichte des Allmächtigen schaut
Niederfallend und geöffneten Auges.
Vs. 5. Wie fein sind deine Zelte, Jakob!
Und deine Wohnungen, Israel!
Vs. 6. Gleich Thälern sind sie ausgebreitet,
Gleich Gärten am Strome,
Gleich Aloën, die Jehovah gepflanzt,
Gleich Cedern an den Wassern.
Vs. 7. Fliessen wird Wasser aus seinen Eimern,
Und sein Same wohnt an vielen Wassern,
Und erhabener sei, denn Agag, sein König!
Und es erhebe sich sein Königthum![2])
Vs. 8. Gott führet ihn aus Aegypten,
Seine Rüstigkeit ist wie die eines Büffels.
Fressen wird er Heiden, seine Widersacher,
Und ihre Gebeine zermalmen,
Und ihre Pfeile zerbrechen.
Vs. 9. Er streckt sich hin, liegt gleich einem Löwen,
Und einer Löwin gleich, wer mag ihn aufreizen!

Gesegnet seien, die dich segnen!
Und verflucht, die dir fluchen!

Da entbrennt Balaks Zorn. Mit heftigem Schelten und Drohen treibt er den Seher von sich. Dieser will auch gehen, aber vom Geiste getrieben, seine Rede zu vollenden, bezeugt er zuvor noch dem Moabiterkönige, welcher Herrlichkeit Israel, welchem Verderben die feindlichen Heidenvölker entgegengehen:

Vs. 15. So spricht Bileam, der Sohn Beor's,
Und so spricht der Mann mit verschlossenem Auge,
Vs. 16. So spricht der Hörer göttlicher Rede
Und der Kenner der Kunde des Höchsten;
Der Gesichte des Allmächtigen schaut
Niederfallend und geöffneten Auges.
Vs. 16. Ich sehe ihn, doch nicht jetzt,
Ich schaue ihn, doch nicht nahe.
Hervorgeht aus Jakob ein Stern,
Und ein Scepter erhebt sich aus Israel [1]).
Und er zerschellet Moab rechts und links
Und verstöret alle Söhne des Getümmels.
Vs. 18. Und Edom wird sein Besitz,
Und sein Besitz wird Seir, seine Feinde,
Und Israel schaffet Mächtiges.
Vs. 19. Ein Herrscher tritt auf aus Jakob,
Und er vertilgt, was übrig ist, aus den Städten.

Und er sah Amalek und hob an seinen Spruch und sprach:

Vs. 20. Der Anfang der Heiden ist Amalek,
Aber sein Ende ist Untergang.

Und er sah die Keniter und hob an seinen Spruch und sprach:

Vs. 21. Dauerhaft ist deine Wohnung,
Und gesetzt auf den Fels dein Nest.
Vs. 22. Dennoch wird Kain zur Verwüstung,
Wie lange, so führt dich Assur gefangen. —

Und er hob an seinen Spruch und sprach:

Vs. 23. Wehe! wer wird leben, wenn Gott das thut,
Vs. 24. Und Schiffe kommen von der Seite der Kittäer,
Und drängen Assur und drängen Eber,
Und auch er eilt dem Untergang entgegen [2]).

1. Seine vierte Weissagung leitet Bileam (Vs. 14) ein mit den Worten an Balak: „Und nun siehe, ich will dir rathen, was dies Volk deinem Volke thun wird am Ende der Tage (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים)." Indem diese Weissagung den Sieg Israels über

alle Heiden als das Ziel der Weltgeschichte hinstellt, ist sie wohl geeignet, Balak von der absoluten Vergeblichkeit und Verkehrtheit seiner Bestrebungen zu überzeugen, und ihn zur Besinnung und Umkehr zu bewegen, weshalb sie allerdings als ein wohlgemeinter und dankenswerther Rath sich geltend machen kann.

Die Zeit, in der das geschehen soll, was Bileam jetzt verkündet, ist das **„Ende der Tage"** (die אחרית הימים), und dieser Ausdruck bezeichnet hier, wie allenthalben, die Zeit, in welcher alle Heilsverheissungen und Heilserwartungen der jedesmaligen Gegenwart sich erfüllen; er bezeichnet, wie Hävernick treffend sagt, immer den Horizont eines prophetischen Ausspruches (Vgl. Bd. I, § 94, 1) *). Das Ende der Tage beginnt für die jedesmalige Anschauung da, wo die in der Gegenwart noch nicht erfüllte und im Vordergrunde des Hoffens, Harrens und Sehnens stehende Heilsaussicht als Erfüllung in die Wirklichkeit einzutreten beginnt. Sein Anfang ist daher nicht für alle Zeiten und Stadien der Heilsgeschichte ein und derselbe; er rückt vielmehr, je weiter die Erfüllung fortschreitet in immer weitere Fernen. Für Jakob's Anschauung, für den der Horizont seiner Hoffnung und Weissagung durch das Wohnen seiner Nachkommen in dem verheissenen Lande begrenzt war, begann die Acharit-hajamim mit der Zeit, wo jene Hoffnung sich realisirte, also eventuell mit der Zeit Josua's (Bd. I, § 94); für die Anschauung Mosch's und Bileams aber, wo die Erfüllung dessen, was Jakob ersehnt und geweissagt hatte, unmittelbar nahe bevorstand, ja gewissermaassen schon begonnen hatte, wo es sich aber durch die feindselige Haltung der umwohnenden Völker herausgestellt hatte, dass mit dem Besitze des verheissenen Landes die volle Ruhe noch nicht gekommen, und der Kampf zu ihrer Herstellung noch nicht beendigt sein werde, — ist das „Ende der Tage" bereits in eine weitere Ferne der Zukunft gerückt. Man kann jetzt seinen Eintritt erst erwarten mit der Zeit, wo jenes Hinderniss beseitigt, wo jene feindlichen Völker, auf deren friedlichen Anschluss man nicht mehr hoffen kann, besiegt, unterjocht und vertilgt sein werden. Eventuell begann diese Zeit mit David. Bileams Acharit-hajamim tritt also mit der Zeit Davids ein. Aber wie die Hoffnung der Ruhe, die Jakob erwartete, mit der Einnahme des verheissenen Landes sich erst vorläufig und unvollkommen erfüllte, und daher das Moment der Nichterfüllung eo ipso zu einer Weissagung von einer noch bevorstehenden, vollkommnern und abschliessenden Erfüllung wurde, — so zeigte es sich auch in Davids Zeit, dass durch seine Siege, obwohl in ihrem Kreise, d. h. relativ vollkommen, doch noch keineswegs das gesammte feindselige Heidenthum bewältigt sei. So blieb also auch nach dieser ersten und vorläufigen Erfüllung der Weissagung Bileams noch ein bedeutsames Moment in ihr, das erst in der weitern Zukunft seiner Erfüllung entgegensah.

Gehen wir näher auf unsre Weissagung ein, so zeigt sich bald, dass ihr Mittelpunct und Kern in Vs. 17, nämlich in der Verkündigung des **Sternes, der aus Jakob,** und des **Scepters, das aus Israel kommen soll,** vorliegt. Auch wenn der ganze Inhalt und der Zusammenhang der Weissagung nicht darauf führte, so würde doch schon die Parallelisirung des Scepters mit dem Sterne uns auf den ersten Blick überzeugen müssen, dass es sich dabei um die Beschreibung eines königlichen,

*) Durch ein mir unbegreifliches Versehen ist a. a. O. (S. 318, Z. 1 v. o.) Hengstenberg in der Reihe Derer genannt, die er l. c. bekämpft. Ich erlaube mir daher hier die Bitte an den Leser, den Irrthum durch Umstellung des Namens zu heben. Allerdings hat aber Hengstenberg früher (Christol. 1 Aufl. I, 82) die richtige, jetzt von ihm selbst vertheidigte Auffassung des Ausdrucks bestritten.

ruhm- und siegreichen Herrschers handele. „Der Stern ist ein so natürliches Bild und Symbol der Herrschergrösse und des Herrscherglanzes, dass sich der Gebrauch desselben fast bei allen Völkern findet. Aus der Natürlichkeit dieses Bildes und Symbols erklärt sich der Glaube der alten Welt, dass die Geburt oder die Thronbesteigung grosser Könige durch das Erscheinen von Sternen angekündigt werde.“ (Hengstenb.) Schwieriger ist aber die Frage, was es mit diesem Könige auf sich habe, ob ein einzelner, persönlicher König Israels, oder nur eine ideale Person, nämlich das personificirte israelitische Königthum, und wenn Ersteres, ob David oder Christus damit gemeint sei. Hengstenberg, der in der ersten Auflage seiner Christologie (I, 78 ff.) nach dem Vorgange Verschuir's (De Orac. Bileami in dess. Diss. phil. exeg. Leovard. 1773) jede Beziehung auf den Messias bestritten hatte, hat seitdem (Bileam S. 172 ff und Christol. 2. A. I, 104 ff.) eingelenkt und die Zulässigkeit, ja Nothwendigkeit dieser Beziehung vertheidigt, jedoch in dem Sinne, dass Stern und Scepter nicht einen einzelnen König, weder David noch den Messias ausschliesslich, sondern vielmehr das gesammte israelitische Königthum bezeichnen, dessen beide Höhepuncte, den vorbildlichen David, den urbildlichen Christus, darstellen. Hofmann dagegen (Weiss. u. Erf. I, 153 ff.) scheint sie ausschliesslich auf David, Baumgarten (I, 2 p. 373 f.) und Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 293 u. Genesis 2. A. II, 142) ausschliesslich auf Christum zu beziehen.

Was gegen die Zulässigkeit einer (sei es nun Allein-, sei es Mit-) Beziehung auf den Messias vorgebracht worden ist, können wir in der That nur als unbedeutend bezeichnen. Man sagt: Bileams Weissagung sei durch die Beziehung auf David vollkommen erschöpft, indem David wirklich die Moabiter und Edomiter, so wie alle andern benachbarten und der Theokratie feindlichen Völker besiegt und unterjocht habe (2 Sam. 8, 2. 11. 12. 14). Allein damit ist unsre Weissagung nicht erschöpft. Eine solche totale Vernichtung z. B. der Moabiter, wie hier verkündet wird, fand unter David nicht statt. Denn nicht nur machten sich die Moabiter wieder frei (2 Kön. 1, 1), und behaupteten siegreich ihre Freiheit (2 Kön. 3, 4 ff; 13, 20), sondern auch viele prophetische Stellen z. B. Jes. 15. 16. 25, 10; Jer. 48; Am. 2; Zeph. 2 bezeichnen sie noch als Feinde der Theokratie und setzen ihren gänzlichen Untergang erst noch in die Zukunft. Aber darauf kommt es auch nicht einmal allein, und nicht einmal hauptsächlich an. Hengstenberg (Bil. 196) sagt mit Recht: „Gesetzt aber auch die Moabiter wären von David gänzlich vernichtet worden, so könnte doch von einer vollständigen Erfüllung der Weissagung durch ihn nicht die Rede sein. Was hier von den Moabitern gesagt wird, ist nur individuelle Anwendung der Idee; die Moabiter sind nur als Theil des grossen Ganzen der Feinde des Reiches Gottes zu betrachten. Zu meinen nun, es genüge zur Erfüllung der Verkündigung das Verschwinden der Moabiter nach ihrer historischen Individualität; es sei gleichgültig, ob die Wesenheit derselben in andern mächtigen Feinden fortexistirt habe, hiesse den Unterschied zwischen der Weissagung, die es nie bloss mit dem Kleide zu thun hat, und für die immer das mutato nomine gilt, und der Wahrsagung verkennen. Nur mit der gänzlichen und dauernden Besiegung der Feinde des Reiches Gottes überhaupt kann die Weissagung als abgethan betrachtet werden. Wo noch Feinde, da sind auch noch Moabiter, da ist das von Bileam gesprochene Wort noch immer in der Erfüllung begriffen. Mit dieser Bemerkung ist zugleich auch ein andrer Einwand gegen die messianische Beziehung beseitigt, der nämlich, die Moabiter seien zur Zeit der Erscheinung des Messias schon vom Schauplatze der Geschichte verschwunden gewesen. Es gilt dies jedenfalls von den Moabitern nur in Bezug auf den Leib, nicht in Bezug auf ihre hier allein in Betracht kommende Seele: ihre Qualität als Feind

der Gemeinde Gottes. Ging die Weissagung, so lange die Moabiter im engern Sinne existirten, an ihnen nicht als Moabitern, sondern als Feinden des Volkes Gottes in Erfüllung, so kann auch die Grenze ihrer Existenz nicht die Grenze für die Erfüllung der Weissagung sein. Nur dann könnte die messianische Beziehung geläugnet werden, wenn sich nachweisen liesse, dass zur Zeit der Erscheinung des Messias die Moabiter im weitern Sinne, nämlich die Feinde des Reiches Gottes, schon abgethan waren, was Niemand behaupten wird.“ — Wenn weiter Tholuck (I, 417) gegen die Messianität unserer Weissagung noch geltend macht: „Man erwartet, dass der Blick eines solchen Sehers, wie Bileam, sich nicht über das Bereich der irdischen Ereignisse heraus erhoben haben werde“, — so ist zu entgegnen, dass soweit (d. h. mit Berücksichtigung von K. 24, 2: „Und es kam der Geist Gottes über ihn,“) die Voraussetzung dieses Argumentes im Rechte ist, dies Recht auch durch die messianische Auffassung unsrer Weissagung nicht beeinträchtigt wird. Bileams Blick in das Walten und Wirken des Messias ist, wie nicht nur die Voraussetzung von einem solchen Seher mit Recht erwartet, sondern wie auch der Inhalt der Weissagung selbst es thatsächlich zeigt, allerdings einseitig, sehr einseitig: er schaut nur die äussern Erfolge des messianischen Wirkens, und diese wiederum nur einseitig beschränkt auf die in ihrer Feindseligkeit gegen das Reich Gottes beharrenden und dabei dem Untergang geweihten Heidenvölker. Von den geistlichen und leiblichen Segnungen, die der Messias über Israel nicht nur, sondern auch über die Heiden verbreitet, die sich ihm willig unterwerfen, schaut und beschreibt er nichts, weil ihm dazu die subjective Befähigung und Stimmung sowohl, wie der objective Antrieb und Anlass abgeht. Dass aber seine Weissagung sie nur auslässt, nicht ausschliesst, zeigt K. 24, 9: „Gesegnet sei, der dich segnet, verflucht, der dir flucht.“ Damit fällt denn auch ein anderes, von Hengstenberg früher geltend gemachtes Argument, das nur den andern Pol zu dem eben besprochenen bildet, nämlich dass der Messias, der bisher nur als ein Segen für alle Völker, als ein Beruhiger und Friedebringer geschildert sei, dem sich die Völker freiwillig unterwerfen, hier auf einmal den Heiden gegenüber als verderbenbringend und zerstörend auftrete, zumal ohne die geringste Andeutung seiner Wohlthaten und Segnungen, wie doch sonst immer (z. B. Ps. 2. 110 etc.), wo er als Sieger und Richter geschildert wird.

Was nun die positiven Gründe für die messianische Beziehung betrifft, so müssen wir ebenso wie Hengstenberg die bis auf Verschuir fast allgemein gültige Berufung auf das בְּנֵי שֵׁת in Vs. 17 fallen lassen. Man übersetzte dies nämlich: „Er wird zerstören alle Söhne Set's“, und meinte, es sei Set, der Sohn Adams, gemeint, und der Messias werde demnach als der Besieger des ganzen Menschengeschlechtes gepriesen, was natürlich von David nicht gesagt werden könne. Allein abgesehen davon, dass hier von einer gänzlichen Zerstörung und Vernichtung der Bne Schet die Rede ist, was in solcher Auffassung der messianischen Idee schnurstracks entgegenlaufen würde, — müsste zur Bezeichnung des ganzen Menschengeschlechtes nach feststehender Anschauungs- und Ausdrucksweise der ganzen h. Schrift Adam oder Noah erwartet werden; Set tritt niemals als Stammvater des Menschengeschlechtes auf, am wenigsten kann er, der ein Ersatz des frommen Abel und der Ahnherr des zu rettenden Noah war, als Repräsentant und Stammvater des zu vertilgenden Menschengeschlechtes aufgeführt werden. Die allein richtige Auffassung der Worte hat zuerst Verschuir nachgewiesen und zur allgemeinen Anerkennung gebracht (l. c. p. 17). „שֵׁת ist contrahirt aus שְׁאֵת, welches noch in Thren. 3, 47 im Parallelism. mit שֶׁבֶר (= Zerbrechung) vorkommt, abzuleiten von שׁאה und gleichbedeutend mit שָׁאוֹן (= Getümmel): Designantur, sagt Verschuir, tumultuosi,

irrequieti, quorum consuetudo est, continuis incursionibus, certaminibus et vexationibus aliis creare molestiam. Qui titulus optime convenit in Moabitas Israelitis semper molestos*). Bestätigung erhält diese Erklärung dadurch, dass Jeremias in K. 48, 45, wo er unsere Stelle nachahmt, im Parall. mit Moab statt des Bne Schet בְּנֵי שָׁאוֹן setzt; — ebenso durch die Anspielung auf unsre Stelle in Amos 2, 2 (vgl. Hengstb. Beitr. II, 85)". — Dahingegen bleibt die Berufung auf das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים in Vs. 14 in voller Beweiskraft, denn dieser Ausdruck bezeichnet immer die Vollendungszeit des Reiches Gottes und das ist die messianische Zeit. Der Stern aus Jakob bezeichnet offenbar das israelitische Königthum in seiner höchsten persönlichen Gipfelung, und die fand es im Messias. Sah Bileams Weissagung in David den Ausrichter ihrer Verkündigungen, so sah sie in David den Messias. Von David wird man aber bei der Beleuchtung unsrer Weissagung aus der spätern Erfüllung unmöglich absehen können; denn mit ihm begann die Besiegung der dem Reiche Gottes feindlichen Heiden nicht nur, sondern durch ihn vollendete sie sich auch gewissermaassen, insofern David wirklich alle hier speciell genannten Völker unterjochte.

Dies Resultat nun, dass Bileams Weissagung einerseits in David sich erfüllt (jedoch nur vorläufig und darum nicht erschöpfend); andrerseits aber auch vom Messias (in welchem sie sich vollkommen, abschliessend und erschöpfend erfüllte) nicht Umgang genommen werden darf, — legt sich Hengstenberg (Bil. S. 172 f.) so zurecht, dass er den Stern aus Jakob und das Scepter aus Israel vom idealen Könige Israels, d. h. vom personificirten israelitischen Königthum deutet. Ich kann ihm darin nicht beistimmen. Eine Menge von Argumenten stehen ihm freilich dabei zu Gebote, aber bei Lichte besehen, erweisen sich dieselben sämmtlich als nichtsbeweisend. 1) „Die Beziehung auf einen einzelnen israelitischen König sei, heisst es, gegen die Analogie der übrigen Weissagungen des Pentateuches; als einzelne Person werde nur der Messias verkündet (Gen. 49, 10); das Auftreten von Königen werde zwar, aber nur in der Mehrzahl (Gen. 17, 6. 16; 35, 11), geweissagt; nach dieser Analogie müsse auch der Stern aus Jakob als Bezeichnung einer Mehrzahl von Königen, d. h. des Königthums im Allgemeinen, gefasst werden". Dagegen bemerke ich: Kann die Weissagung überhaupt ein einzelnes Individuum, auch abgesehen vom Messias, zum Object haben, — und das wird auch Hengstenberg nicht bestreiten wollen — so lässt sich nicht absehen, warum dies vorkommenden Falls der pentateuchischen Weissagung allein versagt sein sollte; — ist der Messias im Pentateuch als einzelne Person geweissagt, so fordert ja gerade die Analogie, auch den Stern aus Jakob so zu verstehen, zumal wenn, wie Hengstenberg behauptet, Bileam ohne Zweifel mit dieser Weissagung (nämlich Gen. 49, 10) bekannt war und sie der seinigen zu Grunde legte; — und endlich welche Zumuthung an die pentateuchische Weissagung ist es, ihr gebieten zu wollen, dass sie es sich nicht anmaassen dürfe, von einem einzelnen Könige zu weissagen, weil Gen. 17, 6. 16; 35, 11 von Königen in der Mehrzahl gesprochen hat! — 2) Die Beziehung auf einen einzelnen König hat die Analogie der Weissagungen Bileams gegen sich, welche nirgends

---

*) Etwas anders deutet Lengerke I, 590: „Die בְּנֵי שֵׁת, = Söhne des Gelärmes, sind die prahlerischen Moabiter, die sich ihrer Tapferkeit rühmten (Jer. 48, 4) und daher als hochmüthig und prahlerisch galten (Jes. 16, 16; 25, 1; Zeph. 2, 8; Jer. 48, 2; 29, 30; Ezech. 16, 49). — Ewald liest ohne Noth (I, 130) שֵׁת für שְׁאֵת, also Söhne der Erhebung, Hochmuthssöhne.

sich auf ein einzelnes Individuum beziehen", — ein Grund, der zwar mitzählt, aber wahrlich nicht mitwiegt. — 3) Das שֵׁבֶט führe schon an und für sich nicht auf ein Individuum, wie es denn auch in Gen. 49, 10 nicht von einem Individuum stehe." Aber um so entschiedener führt der „Stern" auf eine concrete, individuelle Persönlichkeit; und die Sache liegt so, dass שבט von einem einzelnen Könige verstanden werden kann, כוכב aber so verstanden werden muss. — 4) „Die Worte in Vs. 19: וְיֵרֵד מִיַּעֲקֹב d. h. aus Jakob wird man herrschen, oder aus Jakob wird Herrschaft hervorgehen — dienen geradezu als Commentar zu dem „Scepter aus Israel". Aber warum sollten diese Worte nicht auch bestehen können bei der Deutung: Aus Jakob wird ein Herrscher hervorgehen. 5) „Dann auch Vs. 7: Erhabener sei als Agag sein König —, wo der König Israels eine ideale Person, die Personification des Königthums ist." Eine „ideale" Person ist aber auch hier der „König" nicht, sondern eine reale, nämlich der jedesmalige individuelle König. In Vs. 17 dagegen, wo dem Stern aus Jakob bestimmte, individuelle und namhafte Thaten zugeschrieben sind, werden wir in demselben uns auch eine bestimmte, individuelle Person, die sie verrichtete, zu denken haben. — Wenn Bileam ausruft: Ich sehe einen Stern aus Jakob hervorgehen und ein Scepter aus Israel, so hat sich ohne Zweifel seinem prophetischen Auge das Bild einer concreten Erscheinung dargestellt, die wir nicht in ein Abstractum, in eine pure, haltungslose Idee zu verflüchtigen berechtigt sind.

Aber wie nun? Der Stern soll auf David und soll auch auf Christum hinweisen; er soll aber nicht David ausschliesslich und nicht Christum ausschliesslich, und er soll doch auch nicht das Königthum, als das beiden Gemeinsame, bezeichnen! Wie reimt sich das? was bleibt dann noch als Drittes oder als Viertes übrig? — Wir sind um die Antwort nicht verlegen. Bei der Deutung einer jeden Weissagung sind zwei Standpuncte zu unterscheiden und aus einander zu halten, der Standpunct der Gegenwart, aus der die Weissagung hervorging, und in der ihre Erfüllung noch als zukünftig erwartet wird, — und der Standpunct der schon verwirklichten Erfüllung. Für unsern Fall also haben wir zu unterscheiden, einerseits was Bileam selbst und Balak, was Moseh und das Israel seiner Zeit sich bei den Worten dachte, und andrerseits was der gläubige Israelit nach David und der gläubige Christ nach Christo darin geweissagt findet. Hat nun Bileam, als er den Stern aus Jakob schaute, der zugleich ein Scepter ist, und somit einen königlichen Glanzpunct bezeichnen muss, einen, zwei oder gar eine Mehrheit, eine ganze Reihe von Königen geschaut? Wir antworten: Er hat nur einen König geschaut. Ob er David oder Jesus heissen werde, wusste Bileam nicht, und wusste Moseh nicht. Wir aber wissen aus der Erfüllung, dass das, was Bileam von diesem einen Könige prädicirt, allerdings schon durch David verwirklicht wurde, aber nur in vorläufiger, unvollkommner, nicht erschöpfender Weise; dass es dagegen in vollendender, abschliessender Weise erst durch Christum geschieht. Deshalb müssen wir sagen, die Weissagung geht zuerst auf David; in David, der als König ein Vorbild Christi, des ewigen Königs, war, aber auch auf Christum, und Christus erfüllte sie in so viel höherm Maasse, als Christi urbildliches Königthum höher ist denn Davids vorbildliches Königthum. Bileam stand aber auf einem Standpuncte, wo er Vorbild und Urbild noch nicht unterscheiden konnte, wo das Vorbild noch das Urbild deckte, wo David noch als Christus galt. Und das war kein Irrthum, denn David war Christus nach dem Maasse seiner Zeit. Als nun David erschienen war und ausgerichtet hatte, was ihm auszurichten beschieden war, da konnte der gläubige Israelit erkennen, dass David der Stern sei, von dem Bileam geweissagt hatte. Wenn er nun aber daneben auch erkannte, dass trotz der relativen Vollständig-

keit der Siege Davids dennoch das dem Reiche Gottes feindselige Heidenthum nicht absolut besiegt und vertilgt sei, dass also Bileams Weissagung in David nur vorläufig nicht abschliessend erfüllt sei, — so hätte diese Betrachtung ihn allerdings an jener Weissagung irre machen können, wenn dem nicht durch die fortschreitende Weissagung vorgebeugt worden wäre. Denn gerade von da an, wo die Incongruenz der Erfüllung und der Weissagung zum Bewusstsein kam, trat die fortschreitende Weissagung in ein neues Stadium ihrer Entwicklung ein, und verkündigte, dass aus Davids Samen ein zweiter David hervorgehen werde, der Davids vorbildliche Stellung zum Heidenthum in höchster, vollkommenster, urbildlicher Weise realisiren werde.

Wir sind also mit Hengstenberg einig in dem Verständniss der Weissagung Bileams, das sie durch die Erfüllung gefunden hat; weichen aber darin von ihm ab, dass wir dieses Maass des Verständnisses nicht schon der Zeit Bileams und Moseh's zuschreiben.

Schliesslich müssen wir noch auf den Stern zurückkommen, der, über der Krippe zu Bethlehem leuchtend, den Weisen des Morgenlandes Verkünder und Wegweiser zu dem neugebornen Könige der Juden wurde. Man hat von Alters her Bileams „Stern aus Jakob" in directe und unmittelbare Beziehung zu dem Stern der Weisen gesetzt, jenen als eine directe Weissagung von diesem angesehen. Diese Art der Beziehung können wir nicht für richtig halten. Der Stern über der Krippe war nur der Verkündiger der Ankunft Christi, der Wegweiser zur Stätte seiner Geburt. Der Stern aber, den Bileams prophetisches Auge in ferner Zukunft sah, war Christus selbst. Bileams Stern ist also nicht eine Weissagung vom Sterne der Weisen, sondern beide sind Zeugnisse vom Erscheinen Christi, jener als Weissagung für die Zukunft, dieser als Symbol für die Gegenwart.

2. Bei den **Weissagungen Bileams gegen die feindlichen Heidenvölker,** deren letzter Ausläufer in eine Zukunftsferne reicht, wie nach dieser Seite hin selbst der Blick der spätern israelitischen Propheten bis auf Daniel sie nicht erreichte, bemerkt M. Baumgarten (I, 2 p. 377) treffend: „Weil Bileam als Heide, der vom Phrat, dem grossen Strome Assur's herkommt, von dem Standpunct der heidnischen Völkerbewegungen aus dieses Verhältniss im Geiste erschaut, so begreift sich, dass seine Aussicht in dieser Beziehung weit über den Standpunct der bisherigen und nächstkünftigen Weissagung in Israel hinausgeht und erst vollständig von Daniel, der obgleich Israelit, doch durch Wohnung, Bildung und Amtsstellung mit Bileam auf gleichen Standpunct gesetzt war, wieder aufgenommen und weiter entfaltet worden ist." Was Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 294 f.) bei dieser Gelegenheit vorsorglich gegen die Ansicht von einer unbedingten Gebundenheit der Weissagung an subjectiv-persönliche und zeitgeschichtliche Zustände, Anlässe und Motive bemerkt, soll dabei immer in seinem Rechte bleiben. Man erkenne es an, dass der Geist Gottes in den Propheten auch weiter schauen kann und häufig weiter geschaut hat, als die zeitgeschichtlichen Anlässe, Bedürfnisse und Tendenzen oder die subjectiv-persönliche Anlage, Bildung und Richtung des Organs der Weissagung es erwarten lassen, — aber man erkenne es auch an, dass die Weissagung kein Deus ex machina ist, der den zeitgeschichtlichen Bedürfnissen und Zuständen gar nicht Rechnung trägt, und die eigenthümliche Anlage und Geistesrichtung der Propheten gar nicht beachtet. So gewiss die Weissagung, die aus dem Munde des Jesaja hervorging, einen ganz andern Charakter trägt, und in einer ganz andern Richtung sich bewegt, als die des Ezechiel, und diese wiederum eine andre Tendenz verfolgt, als die des Daniel, so gewiss ist es auch, dass Jesaja's, Ezechiel's und Daniel's individuell-persönlicher Geistes- und Bildungsstand bei dieser augenfälligen Verschied en-

heit in Anschlag zu bringen ist. Die Weissagung steht auch zu den zeitgeschichtlichen Zuständen immer und ohne Ausnahme in Beziehung, normirt, bestimmt und gestaltet sich nach ihren Bedürfnissen, aber — sie entfaltet sich nicht bloss aus den in der Gegenwart schon vorhandenen, durch die Geschichte gezeugten Keimen der Zukunft; sondern sie befruchtet auch die Gegenwart mit neuen Keimen, welche die Geschichte fortan zu entfalten die Aufgabe hat. Für sie ist die Gegenwart gewiss nicht das zeugende Princip, sondern nur der empfangende Mutterschooss; dennoch aber eignet sich nicht jede beliebige Gegenwart dazu, sondern nur die dazu herangereifte, gleich wie nur der reife Mutterschooss fruchtbare Keime empfangen und hegen kann.

Gehen wir nun speciell auf das ein, was Bileams Weissagung von der Zukunft der Heiden verkündet, so bietet das über Moab und Edom Gesagte keine Schwierigkeit dar. **Amalek** wird Vs. 20 als der „Anfang der Heiden“, רֵאשִׁית גּוֹיִם, bezeichnet. Die Auffassung Ewald's, Lengerke's u. A., dass dieser Ausdruck die Amalekiter als das älteste der Völker bezeichne, das schon damals ein mächtiges, selbstständiges Volk war, als noch die übrigen hier in Betracht kommenden Völkergruppen erst in der Bildung begriffen waren, widerspricht der geschichtlichen Ueberliefrung (§ 41, 2), und hat den Sprachgebrauch wenigstens nicht für sich, denn Amos 6, 1 wird auch Israel ראשית הגוים genannt, womit der Prophet gewiss nicht meinte, dass Israel das älteste aller Völker sei. — Hengstenberg hatte in den Beiträgen (III, 304) den Ausdruck darauf bezogen, dass Amalek das Erste aller Heidenvölker war, welches feindlich gegen Israel auftrat (§ 41, 3). Seitdem hat er aber (Bil. S. 188 f.) diese Auffassung fallen lassen, weil גוים zwar allerdings nicht schlechthin Völker, sondern Völker im Gegensatze zu Israel, also Heidenvölker, aber doch an sich ohne feindlichen Gegensatz zu Israel, bezeichne, wie doch jene Auffassung voraussetzen würde. Er vertheidigt deshalb jetzt die Ansicht, Amalek werde der Anfang der Völker genannt, weil es das vorzüglichste, mächtigste, herrlichste derselben sei, wie auch in Amos 6, 1 Israel in gleichem Sinne so genannt sei, und wie in Amos 6, 6 רֵאשִׁית שְׁמָנִים die erste, d. h. beste, vorzüglichste der Salben bezeichne. Dass das Wort ראשית in diesem Sinne gebraucht werden könne, unterliegt keinem Zweifel. Dennoch scheint mir Hengstenberg's frühere Deutung dem Zusammenhange und der Tendenz unserer Weissagung angemessener zu sein. Das ראשית הגוים steht in unverkennbarem Gegensatze zu dem אחרית הימים in Vs. 14, welches die ganze Weissagung beherrscht. Ist nun unzweifelhaft das „Ende“ (אחרית) für den Gesichtskreis unsrer Weissagung das Aufhören aller heidnischen Feindseligkeit gegen Israel, so gewinnt dadurch auch der „Anfang“ (ראשית) seine bestimmte Bedeutung, nämlich als Bezeichnung des ersten Auftretens jener heidnischen Feindseligkeit. Und Amalek bildete in der That diesen Anfang, denn die Feindseligkeiten Aegyptens kommen hier nicht in Betracht, weil Israel in Aegypten noch kein Volk den Völkern gegenüber war, — erst durch den Auszug wurde es ein solches. Allerdings hat das Wort גוים an sich noch nicht die Bedeutung eines feindlichen Gegensatzes gegen Israel, aber es gewinnt ihn hier, in diesem Zusammenhange, wo überhaupt die Völker nur als feindselige in Betracht kommen. Auch der Gegensatz von אחרית und ראשית in Vs. 20 selbst kommt bei Hengstenbergs neuer Auffassung nicht zu seinem Rechte: „Der Anfang der Heiden ist Amalek, sein Ende eilt zum Untergang“ d. h. Amalek, das zuerst die Feindseligkeiten gegen Israel eröffnete, wird auch zuerst von dem Untergange, der das Ende aller Feinde Israels ist, betroffen (1 Sam. 15). — Auch in Amos 6, 1 möchte die Bezeichnung Israels durch ראשית הגוים nicht als das vorzüglichste der Völker, sondern vielmehr eigentlich und geschichtlich als das erste

der Völker zu fassen sein. Auch ich glaube, dass Amos an dieser Stelle auf Num. 24, 20 anspielt, weiss aber einer solchen Anspielung bei der Hengstenberg'schen Auffassung keinen rechten Sinn abzugewinnen. Fassen wir aber beidemal den Ausdruck in dem Sinne geschichtlicher Priorität, so gewinnt die Anspielung durch die gleiche aber gegensätzliche Benennung eine bedeutsame Folie: Amalek und Israel sind beide „Erstlinge der Völker", aber während Amalek das erste Volk war, das dem Reiche Gottes feindlich entgegentrat, ist Israel das erste aller Völker, die in das Reich Gottes eingehen. In diesem Sinne ist schon Exod. 4, 22 Israel der „erstgeborne Sohn Jehovah's" genannt, und wird auch noch in Jer. 2, 3 Israel der „Erstling seines Ertrags" (רֵאשִׁית תְּבוּאָתָהּ) genannt. — Welche hervorragende Bedeutung übrigens allerdings damals noch, als Bileams Weissagung entstand, Amalek eingenommen haben müsse, ergiebt sich aus Vs. 7, wo die Macht und Herrlichkeit des in Israel zu erwartenden Königthums in den Worten: „Erhabener denn Agag sei sein König!" gezeichnet wird (Agag war nämlich nicht nom. person. eines einzelnen amalekitischen Königs, wie 1 Sam. 15, 8, sondern nom. dignitatis aller amalekitischen Könige, vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 306 ff.; — אגג heisst nach dem Arabischen der Feurige, valde ardens, rutilans, splendens). Amalek war also, sehen wir aus dieser Weissagung, übereinstimmend mit der Geschichte (§ 41, 3), in der mosaischen Zeit das mächtigste und streitbarste unter allen Völkern, mit denen Israel in Conflict gerieth, mächtiger selbst als das mächtige Edom, denn sonst würde der Vergleich von daher genommen sein.

Bei Vs. 21. 22 fragt sich, welch ein Volk unter den dort genannten **Kenitern** zu verstehen sei. Zuerst tritt uns dieser Name in Gen. 15, 19 entgegen in der Reihe von Völkern, die als (vorkanaanitische) Ureinwohner des Landes Kanaan gehalten werden müssen (vgl. Bd. I, § 45, 1). Hengstenberg hält sie aber für ein noch zur Zeit Moseh's vorhandenes kanaanitisches Volk, das von Bileam als Repräsentant aller Kanaaniter genannt werde. Dagegen spricht aber zweierlei: einmal ihr Fehlen in der Völkertafel Gen. 10, welches einem Zeugnisse gleichwiegt, dass sie in der Zeit Moseh's nicht mehr als ein selbstständiges, bedeutendes Volk bestanden (Bd. I, § 29, 5), — und zweitens ihr Fehlen in den zahlreichen Verzeichnissen der durch Israel zu vertilgenden kanaanitischen Völker. — Ferner finden wir den Namen der Keniter in dem terachitischen Volke der Midianiter; namentlich scheint wenigstens in späterer Zeit der Zweig der Midianiter, mit dem Moseh sich verschwägerte, und der vom Hauptstamme abgelöst, in einem friedlichen Schutzverhältnisse zu den Israeliten stehen blieb (Richt. 1, 16; 4, 11; 1 Sam. 15, 6; 27, 10; 30, 29), vorzugsweise diesen Namen geführt zu haben *). Vgl. § 11, 6. 7. u. § 89, 3. Da nun hier aus den angegebenen Gründen von den Kenitern in Gen. 15, 19 nicht mehr die Rede sein kann; da aber ferner der Name der Keniter sich auch unzweifelhaft im Bereiche des Midianitervolkes vorfindet, und eine Verfluchung der mit den Moabitern jetzt zum Verderben Israels verbündeten Midianiter hier völlig am Platze

*) Völlig bodenlos und aus der Luft gegriffen ist Ewald's vermeintlich auf 1 Sam. 15, 6 gegründete Conjectur, dass die Keniter in Gen. 15, 19 sowohl als in Num. 24, 21 f. eine kleinere Abzweigung der (nach ihm uralten) Amalekiter seien. Aus dieser Stelle geht nur hervor, dass der den Israeliten befreundete Zweig der Midianiter, der in den spätern Büchern den Namen der Keniter führt, zu Sauls Zeiten neben, vielleicht auch in dem Gebiete der Amalekiter wohnte. Aus dem, was 1 Sam. 15, 6 berichtet wird, dass nämlich Saul den Kenitern sagen liess: „Gehet hin, weichet und ziehet herab von

ist, so tragen wir kein Bedenken, dem gegen die Keniter gerichteten Fluch als den Midianitern geltend anzusehen. Warum aber Bileam den ungewöhnlichern Namen dem gewöhnlichen vorzog, wird aus Vs. 21 deutlich: der Anblick ihrer Felsenwohnungen machte ihm die Assonanz zwischen קֵן und קֵינִי besonders willkommen. Woher aber der Keniter name (er bezeichnet s. v. a. Lanzenträger, Bewaffnete, Krieger) zu den Midianitern gekommen sei; — ob er sich bei ihnen unabhängig und selbstständig gebildet habe, oder ob er aus einer Vermischung der Midianiter mit den etwa von ihnen unterjochten Kenitern in Gen. 15, 19 herzuleiten sei (wie sich z. B. analog der Name der Avviter bei den Philistern findet, Jos. 13, 3) muss dahingestellt bleiben. — Was Hengstenberg für seine Auffassung, die schon oben als eine unmögliche dargethan ist, und gegen die unsrige beibringt, ist unbedeutend und wendet sich zum Theil näher besehen gegen seine eigene Ansicht um. Es wäre auffallend, sagt er, wenn Bileam unter den Feinden Israels der Kanaaniter gar nicht gedächte, um so auffallender (?), da der Kampf mit den Kanaanitern damals keineswegs ein bloss zukünftiger war, vielmehr hatte Israel bereits den kanaanitischen König von Arad im Westjordanlande, und ebenso die kanaanitischen Könige Sihon und Og im Ostjordanlande besiegt und verbannt. Ich entgegne: Es wäre aber noch ungleich mehr auffallend, wenn Bileam unter den Feinden Israels der Midianiter gar nicht gedächte, um so auffallender, da die Midianiter jetzt gerade mit den Moabitern sich zum Untergange Israels verbündet hatten. Und waren schon der König von Arad mit seinem Volke und die Kanaaniter des Ostjordanlandes besiegt und verbannt, also bereits aus der Liste der Feinde Israels gestrichen, wozu brauchte sie Bileam dann noch zu verfluchen? Freilich waren noch Kanaaniter im Westjordanlande genug übrig, die bei der deutlich genug vorliegenden Absicht Israels, ihr Land zu erobern, nicht eben sehr freundlich gegen Israel gesinnt gewesen sein mögen. Aber sie konnte Bileams Weissagung nicht herbeiziehen, da er angekündigtermaassen nicht weissagen will, was in den nächst bevorstehenden Tagen geschehen wird, sondern nur was an dem noch ferne in der Zukunft liegenden (Vs. 17) „Ende der Tage“ (Vs. 14) geschehen solle. —

Wir nehmen demnach an, dass unsre Weissagung gegen die Israel feindseligen Midianiter gerichtet ist. Durch wen aber wird Kain der Untergang bereitet werden? Hengstenberg antwortet: Durch Israel, Bileam selbst sagt aber: „Wie lange, so wird Assur dich wegführen.“ Denn dass das Suffix nur auf Kain, von dem die Rede ist, und durchaus nicht auf Israel, dessen in der ganzen Strophe nicht gedacht ist, gehen kann, ist sonnenklar. Doch Hengstenberg beweist seine Behauptung durch drei Argumente. Prüfen wir sie. 1) „Unmittelbar vorher war von Kain in der dritten Person die Rede.“ Allerdings, aber ist denn das Umschlagen der dichterischen Rede aus der zweiten in die dritte, und aus der dritten in die zweite Person etwas so Unerhörtes? Erst redet der Dichter Kain in der zweiten Person an, dann spricht er von ihm in der dritten Person, und darauf wieder zu ihm in der zweiten. Welch eine Le-

---

den Amalekitern, dass ich euch nicht mit ihnen aufräume, denn ihr thatet Barmherzigkeit an den Kindern Israel, da sie aus Aegypten zogen“, vgl. mit K. 30, 29, wonach David einen Antheil seiner Beute, die er in einem Streifzuge gegen die Amalekiter gewonnen, an die befreundeten Städte der Keniter sandte, — könnte viel eher geschlossen werden, dass zwischen diesen Kenitern und den Amalekitern keine Stammverwandtschaft bestanden haben könne.

bendigkeit kommt durch diesen Wechsel in die Rede! Und wie sinnvoll ist dieser Wechsel! Der Seher beginnt mit der Anrede: Dauerhaft ist deine Wohnung, o Kain! — dann wendet er sich zum Zuhörer: Und doch wird auch Kain der Verwüstung nicht entgehen, — schliesslich aber sagt er es Kain auf den Kopf: Wie lange, so wird Assur dich wegführen. — Was verschlägt gegen diese hochpoetische Lebendigkeit eine allen poetischen Hauch durch Einführung nüchternster Reflexion ertödtende Einrede, wie die: „Dass die Anrede an Israel (?!) gerichtet ist, macht der Seher eben dadurch (?!) bemerklich, dass er die Anrede an die Keniter, deren er sich in Vs. 21 bedient, in der ersten Hälfte des Vs. aufgiebt, während er sie ausserdem beibehalten haben würde (?!).“ Und nun höre man weiter: „Israel wird auch sonst von Bileam angeredet, namentlich zu Anfang und zu Ende der zweiten (soll heissen: dritten) Weissagung.“ Ja wirklich, dort heisst es Vs. 5: Wie fein sind deine Zelte, **Jakob!** und deine Wohnungen, **Israel!** Folglich, weil der Dichter hier Israel mit ausdrücklicher Nennung seines Namens in der zweiten Person anredet, muss in einer andern Weissagung eine Anrede in der zweiten Person, ohne Nennung seines Namens Israel, vielmehr nach vorangegangener Nennung des Namens Kain, auf Israel gehen! Heisst das beweisen? 2) „Die Hinwegführung kann schon deshalb kaum auf die Keniter bezogen werden, weil die Vertilgung das schwerere ist. Ein vertilgtes Volk kann nicht mehr hinweggeführt werden.“ Gewiss nicht! Von Vertilgung Kains ist aber gar nicht die Rede gewesen, und Hengstenberg selbst hat übersetzt: „Dennoch wird Kain zur Verwüstung!“ Zur Verwüstung wurde Kain eben durch die Wegführung. Aber genau genommen heisst es auch nicht „zur Verwüstung“ sondern „zur Verbrennung“ (לְבֵעֵר). Also die Wohnstätte der Keniter wird verbrannt, sie selbst aber werden weggeführt werden. Reimt sich das nicht ganz vortrefflich? — 3) „Beziehen wir die Wegführung durch Assur auf die Keniter, so wissen wir mit dem Folgenden nichts anzufangen; die Beziehung, in der es auf den Grundgedanken der Weissagung steht, ist dann nicht einmal angedeutet. Die Niederlage Assur's kommt hier nur insofern in Betracht, als er Feind Israels ist. Als solcher aber ist er, wenn die Wegführung nicht auf Israel geht, gar nicht bezeichnet.“ Aber muss er denn als ein solcher ausdrücklich bezeichnet sein? Ist es der Grundgedanke der Weissagung, dass die Heidenvölker um ihrer Feindschaft willen gegen Israel untergehen müssen, so versteht es sich in diesem Zusammenhange von selbst, dass auch Assur um deswillen untergeht. Was aber Hengstenberg's Auffassung unmöglich macht, ist eben der Charakter der Weissagung. Bileam soll Israel Segen verkünden und nicht Fluch; die Wegführung Israels durch Assur ist aber ein Fluch; — feierlich hat er verkündet (K. 22, 21), dass in Israel nicht ist Fehl noch Drangsal, und doch sollte er hier demselben Israel eine Drangsal von solchem Gewichte verkünden, wie die Wegführung eines ganzen Volkes ist! — Ich bin überzeugt, Hengstenberg würde diese so augenscheinlich dem ganzen Charakter der Weissagung widersprechende, ihren ganzen Eindruck lähmende und zerstörende Auffassung selbst auf das Eifrigste bekämpft haben, wenn er nicht durch das πρῶτον ψεῦδος seiner Auslegung, nämlich durch die Identification der Keniter mit den Kanaanitern dazu gezwungen worden wäre; denn freilich die Kanaaniter, die schon durch Josua vertilgt wurden, können nicht erst noch durch Assur weggeführt werden. — Von einer Wegführung der Midianiter durch Assur berichtet zwar die Geschichte nichts, wie der Midianiter überhaupt seit dem Siege Gideon's über sie (Richt. 7) nur einmal noch gedacht wird (Jes. 60, 6). Eine Wegführung derselben durch die Assyrer kann daher durchaus nicht als unwahrscheinlich gelten.

Das letzte Heidenvolk, dem Bileam Untergang verkündet, ist **Assur.** Im Parallel.

wird ihm der Name Eber zur Seite gestellt. Dass damit nicht die Israeliten gemeint sein können (zu deren Bezeichnung Bileam stets den Namen Jakob oder Israel gebraucht), versteht sich bei einiger Einsicht in den Charakter und die Tendenz unsrer Weissagung von selbst. Eber bezeichnet die Transeuphratenser (vgl. Bd. I, § 46, 4), ist also im Wesentlichen identisch mit Assur, nur weniger bestimmt. Es ist die vorderasiatische Weltmacht, bei der wegen der grossen Zukunftsferne, das assyrische und babylonische Reich noch nicht unterschieden geschaut werden. Den Weheruf, mit welchem Bileam diesen letzten Ansatz seiner Weissagung beginnt, erklärt sich Hengstenberg daraus, dass ihm dies Gericht mehr zu Herzen ging, weil es die Söhne seines eigenen Volkes betraf.

Der Untergang Assur's wird herbeigeführt werden durch eine Macht, die von Westen her auf Schiffen zu den Euphratländern vordringt. Sie kommt von der Seite von Kittim her (מִיַּד כִּתִּים). Dass **Kittim** ursprünglich Cypern bedeutet, ist jetzt allgemein anerkannt (cf. Gesenii thes. s. h. v.), und dass der Name sich auf Cypern allein, und nicht zugleich auch auf die westlichen Inseln und Länder im Allgemeinen bezieht, hat Hengstenberg (Bil. S. 199ff.) gezeigt. Cypern kommt hier als die Hauptstation für die Schifffahrt im Mittelmeere, als die Vermittlerin zwischen Occident und Orient in Betracht, und nur insofern ist es Repräsentant der westlichen Länder überhaupt. Auch wird nicht gesagt, dass es kittäische Schiffe seien, die Assur den Untergang bringen würden, sondern nur, dass sie von der Seite von Kittim, also von Westen her, kommen. Dass es eine mächtige, gewaltige, weltumgestaltende Begebenheit ist, welche der Seher hier schaut, welche seine Seele um so mehr mit Schrecken und Schauder erfüllt, als es die Söhne seines eigenen Volkes trifft, spricht sich unzweideutig in dem Ausrufe aus: „Wehe, wer wird leben, wenn Gott das thut!“

Es kann für einen nur einigermaassen unbefangenen, und nicht durch dogmatische Vorurtheile geknechteten Exegeten keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass hier die Vernichtung der vorderasiatischen Weltmacht durch Griechen und Römer (die hier ebenso wie das assyrische und babylonische Reich noch ununterschieden sind) in prophetischer Voraussicht beschrieben wird, — dass also hier — horribile dictu! eine Weissagung im eigentlichsten Sinne vorliegt, eine Vorherverkündigung, welche keines Menschen Witz und Scharfsinn weder in Moseh's, noch in David's, noch in Maleachi's Zeit vorhersehen oder berechnen konnte. Aber dann wären ja alle Voraussetzungen unserer rationalistischen Kritiker, die sich die Voraussetzungslosen nennen, alle dogmatischen Vorurtheile Derer, die sich als die Vorurtheilsfreien preisen, mit einemmale über den Haufen geworfen! Nein, Weissagung und Wunder sind unmöglich! das steht von vornherein fest, und darum kann auch hier keine Weissagung zugestanden werden. Aber wie das nur anfangen, um das Dogma von der Unmöglichkeit eigentlicher Weissagung aus dieser fatalen Situation unverletzt wieder herauszubringen? Nun, man suche nur, vielleicht findet sich doch in irgend einem Winkel der Geschichte eine Nachricht von einer Landung etlicher griechischer Schiffe in Asien, auf die man unsre Weissagung als ein vaticinium post eventum, sie mag passen oder nicht, anwenden kann. Und siehe da! diese Hoffnung realisirte sich. Als nämlich die armenische Chronik des Eusebius bekannt wurde, fand sich, was man suchte, und der glückliche Finder war — Hitzig; (Begriff d. Critik S. 54ff.), nachdem übrigens schon Niebuhr (kl. hist. u. philol. Schriften I, 203ff.) auf das Datum, aber ohne Rücksicht auf die Noth der biblischen Kritiker, hingewiesen hatte. Nun jubelte von Bohlen (Genesis S. CXXXV) über „die treffliche Aufklärung“ und v. Lengerke (I, 597) vermochte nicht abzusehen, was dieser Erklärung entgegenstehen könne; Hitzig selbst aber meinte: „Eine andre Beziehung sei nicht denkbar.“

Es handelt sich nämlich um die Nachricht „von einem Einfall der Griechen in Asien in der Zeit Sanherib's, über den Alexander Polyhistor, wahrscheinlich aus Berosus, also berichtet (Eus. Chron. ed. Ven. p. 21): Quum autem ille fama accepisset, Graecos in Ciliciam belli movendi causa pervenisse, ad eos contendit; aciem contra aciem instruxit, ac plurimis quidem de suo exercitu caesis, hostes tamen debellat, atque in victoriae monumentum imaginem suam in eo loco erectam reliquit, Chaldaicisque literis fortitudinem ac virtutem suam ad futuri temporis memoriam incidi jussit. Vgl. die kürzere Notiz, welche über dasselbe Ereigniss ebendaselbst S. 26 Abydenus giebt: Ad litus maris Ciliciae Graecorum classem profligatam depressit.“ —

In der That, es gehört eine starke Einbildungskraft dazu, um es „denkbar“ zu finden, dass unsre Weissagung etliche Jahre nach diesem Ereignisse aus dem Eindruck, den es in den Gemüthern der Israeliten zurückgelassen habe, entstanden sein könne. Eine Landung etlicher griechischer Schiffe an der Küste Ciliciens, die wenn auch nicht ohne Verlust doch sogleich und vollständig zurückgeschlagen wurde, die also ohne allen Erfolg blieb, soll auf die Israeliten einen solchen Eindruck gemacht haben, dass noch nach drei oder vier Jahren ein israelitischer Dichter sie in solcher Weise darstellte! Einen Angriff auf die Küste Ciliciens soll er als ein Drängen Assur's und als ein Drängen Eber's; — eine Niederlage der Griechen, die sie zwang, sofort und völlig unverrichteter Sache zurückzukehren, soll er als ein eclatantes Strafgericht Gottes über Assur und Eber; — einen Sieg Sanherib's, dessen dieser Herrscher selbst sich auf Monumenten als einer glorreichen That rühmte, soll er als den Untergang Assur's und Eber's dargestellt haben! Ein so unbedeutendes Ereigniss, von dem weder die historischen und prophetischen Bücher der Bibel, noch die gesammte Literatur der Griechen etwas wissen, das ohne alle Nachwirkung geblieben war und das der Dichter bereits als ein spurlos vorübergegangenes hinter sich liegen hatte, soll derselbe mit dem Ausruf Wehe! wer wird am Leben bleiben, wenn Gott das thun wird! — eingeleitet haben!

Zur Vervollständigung des Gesagten entlehnen wir aus Hengstenberg's Entgegnung (Bil. S. 204f.) noch folgende Bemerkungen: 1) „Wäre dies Ereigniss von solcher Bedeutung gewesen, wie Hitzig annimmt, und hätte es auf die Israeliten einen solchen Eindruck gemacht, dass es unsre Weissagung hervorrief, so sollte man doch Beziehungen auf dasselbe auch in andern Stellen des A. T. erwarten. Dergleichen findet sich aber gar nichts. Die Annahme einer Beziehung von Ps. 48 auf dies Ereigniss hat Hitzig selbst später zurückgenommen (hist. krit. Unters. d. Ps. 1836. S. 42ff.) und gewiss hat er daran wohlgethan. 2) Nehmen wir auch an, dass der Bericht des Alexander Polyhistor vollkommen zuverlässig sei, und nicht in orientalischer Weise übertreibe, die Feinde furchtbarer mache, damit der Sieg über sie um so glänzender erscheine, so führt doch derselbe keineswegs auf eine solche feindliche Invasion, von der auch der Furchtsamste den Ruin Asiens hätte erwarten können. Die Griechen kommen nicht über das Küstenland hinaus, und eine einzige Schlacht reicht hin zu ihrer gänzlichen Vertreibung. 3) Die Annahme einer grossartigen Expedition Griechenlands gegen Asien in der Zeit Sanheribs steht mit den geschichtlichen Verhältnissen jener Zeit in grellem Widerspruch. Diese erlauben nicht an einen Eroberungs-, sondern nur an einen Streif- oder Raubzug, oder auch einen Versuch zur Anlegung einer Colonie zu denken. Dies bemerkte schon Niebuhr, der zuerst die Aufmerksamkeit auf jenes Datum hinlenkte, und sich desselben mit etwas partheiischer Vorliebe annahm (l. c. p. 205): „An eine vereinte Unternehmung, wie der troische Krieg dargestellt wird, zu denken, verbietet der damalige Zustand Griechenland's.“ Plass (Vor- u. Urgesch. d. Hellenen II, 5. 6) sagt von den

griechischen Zuständen in dem Zeitraume von 1100—500 v. Chr.: „Von einem auswärtigen Feinde wurde das gesammte Volk während dieser sechs Jahrhh. nicht angegriffen, und ebenso wenig vereinten sich alle, oder auch nur eine bedeutende Menge der einzelnen Theile, um auswärts irgend eine glänzende Waffenthat zu verrichten. Dafür bedarf es nicht einmal des ausdrücklichen Zeugnisses des kundigen Thucydides (I, 15); das völlige Schweigen aller Schriftsteller über dergleichen Unternehmungen muss uns genügen . . . Ein seltenes Glück genoss in diesen Jahrhh. das hellenische Volk, da es gerade in der Zeit, wo es in seiner innern Ausbildung begriffen war, von aussen völlig unangefochten blieb. Selbst aber konnte es an einen Anfall auf Fremde nicht denken; denn mit sich selbst und seiner eigenen Gestaltung war es ebensowohl genügend beschäftigt, als durch Stämme und in diesen wieder durch kleine Staaten so zerstückelt, dass ohne äussern Zwang eine Vereinigung Aller oder Vieler zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung nicht zu Stande kommen konnte."

Obwohl Hitzig decretirt hat: „Eine andre Beziehung ist nicht denkbar," hat nichts desto weniger Ewald (I, 133) eine freilich noch viel elendere Ausflucht nicht nur als „denkbar" sondern wie alle seine Erfindungen als absolute Gewissheit, die nicht den mindesten Zweifel zulässt, aufgestellt. Die betreffenden Worte des unter Bileams Namen verborgenen Dichters, sagt er, „spielen nach ihrer Stellung gewiss auf ein Ereigniss an, welches damals das jüngste geschichtliche gewesen sein muss, und an dessen Erwähnung man offenbar am deutlichsten die wirkliche Gegenwart erkennen sollte. Eine von den Kittäern d. i. von den phönizischen Kypriern her kommende Seeräuberflotte muss (?!) damals vor kurzem sowohl die hebräischen d. i. die kanaanäischen und phönizischen als auch weiter nördlich hin die assyrischen, das ist (?!) die syrischen Küsten bedrängt haben. Wir haben von diesem Ereignisse, dessen Folgen nicht sehr dauerhaft gewesen sein können, sonst keine deutliche Erzählung, die sich erhalten hätte. Da indess nach den tyrischen Annalen des Menandros (bei Joseph. Arch. 9, 14, 2) der tyrische König Eluläos die Kittäer, welche sich empört hatten, besiegte und dann, offenbar, weil jene Empörung bedeutend genug gewesen war, noch Salmanassar im Kriege gegen Tyrus diese Zwietracht für sich benutzen wollte, so können wir mit Recht annehmen, die Empörung der Kittäer habe lange gedauert, ehe sie von Eluläos gestillt wurde." — Gegen diese armselige Auskunft gilt fast Alles, und in noch verstärktem Maasse, was die Hitzig'sche Hypothese erdrückt. Selbst Lengerke (I, 597), der sonst wo möglich gerne Ewald beifällt, muss sie weit von sich weisen, denn „einmal ist es schon ganz undenkbar, dass Eber für Phönizien oder Kenáan stehen könne, da Kenáan ja der Abstammung nach Chamite ist; zum andern aber wird der Name Aschur erst von spätern Juden für Syrien gebraucht, und erst von den folgenden Monarchien gilt dieser Name."

Sieht man Bileams Weissagungen als freie dichterische Erzeugnisse, als vaticinia post eventum, an, so wird man ihre Abfassung in die davidische oder unmittelbar nachdavidische Zeit versetzen müssen, denn das, was David that, ist zu augenscheinlich Kern, Mittelpunct und Anlass derselben. Aber dieser Annahme stehen dann doch wieder zwei Momente entgegen: Einmal der Spruch über Assur, den die weissagungsflüchtige Kritik doch nimmer in dieser Zeit unterbringen kann, weshalb es auch für Lengerke von vornherein ausgemacht ist, dass Vs. 23. 24 ein späterer Zusatz sei." Aber auch Vs. 22 setzt schon eine weltgeschichtliche Bedeutung Assurs voraus, also die Zeit Jesaja's und Micha's, und in diese Zeit verlegen denn auch die meisten Kritiker die Abfassung unsrer Weissagungen. — Zum Andern aber der Spruch in der dritten Weissagung Vs. 7: „Erhabener sei denn Agag sein König!" welcher mit unausweich-

lichem Zwange nöthigt, die Entstehung der Weissagung wenigstens in die Zeit vor Saul zu setzen; denn nach der totalen Niederlage der Amalekiter unter Saul (1 Sam. 15), die ihre Kraft und Bedeutung für immer brach, wäre es eine Absurdität ohne Gleichen gewesen, wenn ein Dichter die Herrlichkeit und Macht des israelitischen Königthums nicht überschwänglicher preisen zu können geglaubt hätte, als durch die Behauptung, dass Israel's König herrlicher sei selbst als Amalek's König. — Selbst bei den ältern Propheten schon finden sich Anspielungen und Beziehungen auf Bileams Weissagungen, vgl. z. B. 24, 21 mit Obadjah Vs. 47; — 24, 18. 19 mit Obadjah Vs. 17. — Mit Num. 23, 20 vgl. auch Hab. 23, 20 und Jer. 48, 45; — der Weissagungen Bileams, freilich ohne wörtliche Beziehungen auf ihren Inhalt, wird schon Micha 6, 5 gedacht.

Israels Conflict mit den Midianitern.

§ 95. (Num. 25—31.) — Als Bileam, von Balak sich trennend, wieder seiner Heimath zuwanderte, liess er sich unterwegs bei den Midianitern, die auf der moabitischen Hochebene wohnten (§ 89, 3), zurückhalten[1]). Dass er der Aussicht auf den reichen „Lohn der Ungerechtigkeit" hat den Rücken wenden müssen, vermag der goldgierige Seher, als er von der Höhe der Begeistrung, die ihn über sich selbst erhoben hatte, wieder herabgesunken ist, nicht zu verschmerzen. Sein Herz erfüllt sich mit Hass und Ingrimm gegen Israel, um dessentwillen er dem reichen Lohne hat entsagen müssen. Das war die eigentliche Stunde der Entscheidung für ihn, die Stunde seiner Verstockung. Seinem Rathe (Num. 31, 16) Folge leistend, suchen die Midianiter, Freundschaft und Wohlwollen heuchelnd, das Volk Israel zur Theilnahme an dem unzüchtigen Cultus ihres Gottes Baal-Peor zu verleiten. Der Plan gelingt, Israel folgt der Einladung zum Feste, und lässt sich, seines Gottes Jehovah's und seines Berufes vergessend, in abgöttische Hurerei mit den Töchtern Midians und Moabs ein[2]). Moseh, über diesen scheusslichen Abfall empört, gebietet den Richtern Israels, mit rücksichtsloser Anwendung der Todesstrafe gegen die Schuldigen einzuschreiten. Schon bricht auch die Rache Jehovah's in einer Plage aus, welche viele Tausende dahinrafft. Aber trotz alle Dem hat ein Israelit, Namens Simri, ein Fürst aus dem Stamme Simeon, die beispiellose Frechheit, vor den Augen Moseh's und der ganzen Gemeinde, die von ihm erwählte Buhlerin, eine midianitische Fürstentochter, Namens Kosbi, in sein Zelt einzuführen, um mitten im Lager Israels, in welchem Jehovah's Heiligkeit wohnt, den abscheulichen Unzuchtscult zu üben. Da ergreift in heiligem Racheeifer über solch unerhörten Frevel Pin'chas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aharon's, einen Spiess, eilt den Beiden nach und durchbohrt sie mit eigener Hand, während sie noch ihrer götzendienerischen Brunst fröhnen[3]). Für diesen

wahrhaft priesterlichen Eifer wird dem Pin'chas und seinem Samen das ewige Priesterthum als ein Bund des Friedens mit Jehovah zugesprochen, und der Eifer für die Ehre Jehovah's, der mitten aus der Gemeinde in ihm aus eigenem Antrieb hervorgetreten war, kommt der ganzen Gemeinde ebenso zu gut, wie um der Frevler willen aus der Gemeinde die Plage Jehovah's als ein Bann über die ganze Gemeinde gekommen war. Von dem Augenblick an ward der Plage gewehrt, aber schon waren ihr 24,000 erlegen. Darauf erhalten die Israeliten Befehl, die heuchlerische, arglistige Freundschaft der Midianiter mit offener, rächender Feindschaft zu vergelten, „damit der thatsächliche Eifer des Pin'chas gegen die Sünde, der die Schuld gesühnt hatte, von dem ganzen Volke angeeignet werde." Bevor aber Israel diesen Befehl ausrichtet, wird eine neue Volkszählung angeordnet und ausgeführt. Denn da das Volk zum heiligen Kampfe Jehovah's gegen die Midianiter geführt werden soll, muss es zuvor (weil die erste Zählung am Sinai [§ 57] durch die Verwerfung dieser Generation [§ 73] und das vollendete Aussterben aller ihr Angehörigen ungültig geworden war) als das Heer Jehovah's dargestellt werden, und das geschieht eben vermittelst der neuen Zählung durch die Hand Moseh's und Eleasars[4]). Da aber diese Zählung nicht bloss zur Aufstellung eines Heeres gegen Midian dient, sondern zugleich auch als Vorbereitung für die unmittelbar nahe bevorstehende Eroberung des verheissenen Landes jenseits des Jordan's gelten soll, so knüpft sich daran passend der Befehl der Einweihung Josua's zum Nachfolger Moseh's, denn um seiner Versündigung willen am Haderwasser (§ 81) soll ja auch Moseh das Land der Verheissung nicht betreten. Und endlich, damit die Wiederanerkennung Israels als der Gemeinde des HErrn auch von dieser Seite versiegelt werde, wird die vor 38 Jahren unterbrochene Fortsetzung der Gesetzgebung durch Verordnungen über Festopfer und Gelübde wiederaufgenommen. Nach alle Dem werden 12000 ausgewählte Streiter Israels zum rächenden Vernichtungskampfe gegen die Midianiter aufgeboten. Diese leisteten so wenig Widerstand, dass von den Israeliten auch nicht ein Mann umkam. Die fünf midianitischen Häuptlinge (Könige) mit ihrer gesammten Mannschaft wurden verbannt. Unter ihnen war auch Bileam, der nun den rechten „Lohn seiner Ungerechtigkeit" davon trug. Die israelitischen Krieger hatten alle midianitischen Weiber am Leben gelassen, aber da gerade von ihnen die Verführung ausgegangen war, giebt Moseh den Befehl, auch sie zu tödten, und nur die Jungfrauen, die noch keinen Mann erkannt haben, am Leben zu lassen[5]).

4. K. 24, 25 wird berichtet: „Bileam zog fort, und kehrte an seinen Ort (וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ) und auch Balak zog seines Weges. Während nun diese Worte auszusagen

scheinen, dass Bileam in seine Heimath zurückgekehrt sei, finden wir ihn im Folgenden unter den Midianitern, denen er zum Verderben Israels Rathschläge giebt, und unter denen er auch seinen Tod findet. Aeltere Exegeten deuteten das לִמְקֹמוֹ nach Analogie von Act. 1, 25 (εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον) von der Hölle; Andre (so noch Steudel) meinten, unter dem Orte sei nicht Bileams Heimath, jenseits des Euphrats, sondern der Ort zu verstehen, an dem er sich unmittelbar vorher aufgehalten; noch Andre gaben dem Verbum inchoative Bedeutung: er fing an heimzukehren, oder meinten, Bileam sei wirklich nach seiner Vaterstadt heimgekehrt, und von dort erst wieder zu den Midianitern gekommen. Mit Recht aber sagt Hengstenberg (S. 212): „Alle diese Annahmen werden durch die einfache Bemerkung beseitigt, dass das שׁוּב eigentlich: sich abwenden, dann: sich zurückwenden bedeutet. Die Erreichung des Zieles liegt nie in dem Worte selbst.“ וישב לִמְקֹמוֹ ist also der Sache nach eben so viel als: er machte sich auf den Rückweg. Dass er aber nicht zum Ziele des Rückweges gelangte, ergiebt sich aus dem Folgenden.

Aber weiter erzählt uns Hengstenberg (S. 217): „Bileams Ehrgeiz und Habsucht suchten die Befriedigung, die ihnen durch Gottes Fügung von Seiten der Moabiter versagt war, bei den Israeliten, auf deren Dankbarkeit er gerechte Ansprüche zu haben glaubte. Er begab sich zunächst in das israelitische Lager, welches in geringer Entfernung von dem Orte war, wo er sich von Balak getrennt hatte. Dort fand er aber nicht die erwartete Aufnahme. Moses, der sein Herz durchschaute, das nicht gerade war vor dem Herrn, erkannte, dass der Dank nicht ihm gebühre, der das Seinige gethan, um den Wunsch des Moabiterkönigs zu erfüllen, sondern dem Herrn, und behandelte ihn kalt, und so war es natürlich, dass die Leidenschaft, die ihn beherrschte, und die ihm immerwährend Balaks: „Ich will dich gar sehr ehren, und Alles, was du mir sagst, will ich thun“ ins Gedächtniss zurückrief, ihn trieb einen neuen Weg ihrer Befriedigung aufzusuchen.“ — Erstaunt fragen wir uns: woher weiss denn unser Verfasser das Alles? In der Urkunde steht doch kein Wort davon, nicht die mindeste Andeutung, die es irgendwie wahrscheinlich machen könnte. Doch Hengstenberg ist auch ohne das seiner Sache sicher. Er sagt: „Es ist kaum denkbar, dass Bileam eine scheinbar so treffliche Gelegenheit, Befriedigung seiner Leidenschaft zu erlangen, sollte unbenutzt haben vorübergehen lassen, — und fast ebenso stark, wie eine ausdrückliche Aussage, spricht dafür der Umstand, dass der Inhalt von Num. 22—24 nur aus Mittheilungen abgeleitet werden kann, die er den Vorstehern der Israeliten machte.“ Wir müssen aber zuvörderst bemerken, dass diese Auffassung völlig unverträglich ist mit Vs. 25: וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ, auch nach Hengstenbergs eigener (und richtiger) Deutung dieser Worte. Denn heisst שׁוּב sich zurückwenden, so kann Bileam, als er sich von Balak trennte, von der Höhe des Berges Peor nicht in die Arbot Moab gegangen sein, denn das wäre ein Vorwärtsgehen und nicht ein Zurückwenden oder Umkehren gewesen. Ausserdem müssen wir es stark bezweifeln, dass die „psychologische Wahrscheinlichkeit“, die H. nachgewiesen haben will, so zweifellos da steht, und ich glaube mit grösserm Rechte von psychologischem Gesichtspuncte aus sagen zu dürfen: Es hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit für sich, dass Bileam nach der Vereitelung seiner Wünsche und Hoffnungen sich zu den Israeliten gewandt haben solle. Das würde kaum anders denkbar sein, als wenn Bileam sich durch das Erlebte zur Sinnesändrung und Herzensumkehr hätte treiben lassen, und wenn ihn der Zug des Glaubens in das Lager Israels geführt hätte. Dass dies aber nicht der Fall war, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Blieb aber Gold- und Ehrgeiz in ihm ungebrochen, ja steigerte sich der-

selbe noch durch die getäuschte Hoffnung, so musste seine Gesinnung gegen Israel als die Ursache des Misslingens sich in Hass verkehren, und sein Verhältniss zu Jehovah war für immer zerstört. Bei solchem Seelenzustande wird er sich aber wohl gehütet haben, in das Lager Israels, in dem die Heiligkeit Jehovah's wohnt, zu gehen. Er hatte von dieser Heiligkeit schon zu viel erfahren, was ihm zuwider war, als dass er hätte hoffen können, hier Gold und Ehre zu finden.

Höchlich aber hat es uns insonderheit verwundert, Hengstenberg behaupten zu sehen, Israels Kenntnissnahme des Inhaltes von Num. 22—24 sei nur unter dieser Voraussetzung möglich. Das ist ein Zugeständniss an die destructive Kritik, wie wir es von ihm am wenigsten erwartet haben würden. Denn bricht seine psychologische Argumentation, deren Schwäche er sich doch schwerlich selbst wird verhehlen können, ihm unter den Händen entzwei, so muss er sich dieser Kritik wehrlos ergeben. — Auch wir sind zwar nicht gesonnen, hier zu der ultima ratio der Verlegenheit unsre Zuflucht zu nehmen, dass nämlich der Berichterstatter Alles, was in K. 22—24 erzählt wird, durch unmittelbare Offenbarung Gottes erst erfahren habe. Aber giebt es denn nicht noch viele andre Mittel und Wege, durch welche die Kunde davon zu Israel gelangen konnte? Gerieth doch Bileam selbst später in die Hände Israels. Wenn denn einmal auf jene, wie uns scheint, sehr unwesentliche und unbedeutende Frage mit Möglichkeiten gedient werden soll, — ist es da nicht viel sicherer und rathsamer, darauf hinzuweisen, wie wahrscheinlich es sei, dass der gefangene und mit dem Tode bedrohte Bileam, in der Hoffnung, dadurch die Israeliten für sich zu gewinnen, und sein Leben zu retten, ihnen das Vorgefallene, das für sie so schmeichelhaft war, selbst berichtet habe? — Hundert andrer Möglichkeiten der Vermittelung durch Moabiter oder Moabiterinnen, durch Midianiter oder Midianiterinnen gar nicht zu gedenken! Ein Ereigniss, dessen Kunde wie ein Lauffeuer durch ganz Midian und Moab eilte, konnte doch auf die Dauer auch den Israeliten nicht unbekannt bleiben.

2. Die Unbefangenheit oder Unbedachtsamkeit, mit welcher Israel der hinterlistigen Einladung der Midianiter Folge leistet, macht es wahrscheinlich, dass man in der Gemeinde von alle Dem, was zwischen Balak und Bileam vorgefallen war, noch gar nichts wusste (und das wäre dann ein neues Zeugniss gegen Hengstenbergs eben widerlegte Hypothese). Denn hätte man Kenntniss gehabt von den feindseligen Gesinnungen und Absichten der miteinander zu diesem Behufe verbündeten Moabiter und Midianiter, wie sie in der Berufung Bileams einen Ausdruck fanden, so würde man wohl nicht so unbedenklich in die Falle gegangen sein; man würde gewiss, von allem Andern abgesehen, hinter der freundschaftlich entgegenkommenden Einladung irgend eine Arglist, einen feindseligen Anschlag oder dgl. vermuthet, und sich wohl gehütet haben, der Einladung Folge zu leisten. Und wenn auch Einzelne dazu unbesonnen genug, oder durch die lockende Aussicht auf Fleischeslust verblendet genug gewesen wären, so würden gewiss Moseh und Eleasar, so wie die Fürsten und Richter in Israel, deren Anhänglichkeit an Jehovah fester gegründet war, Alles, und in diesem Falle schwerlich erfolglos, aufgeboten haben, um sie von dem verderblichen Wege abzuhalten. Eben deshalb möchte es auch wahrscheinlich sein, dass die Einladung der Midianiter nicht von vornherein schon eine ausdrückliche Einladung zur Theilnahme an einem Baal-Peorsfeste, sondern nur zu nicht näher bestimmten Festlichkeiten überhaupt werde gewesen sein. Sind sie erst einmal dabei, mochten die Midianiter denken, so wird die Macht der Sinnlichkeit schon das Ihrige thun.

3. Auf das Beispiel des Pin'chas gründeten die spätern Juden ihr s. g. Eifer-

recht (jus zelotarum), durch welches auch selbst der nicht durch amtliche Stellung dazu Befugte das Recht hatte, in Dingen, wo es die Ehre Jehovah's galt, wo durch freche Verläugnung und Verachtung theokratischer Institute und Interessen diese selbst gefährdet waren, eigenmächtig und dem Triebe heiligen Eifers folgend rächend einzuschreiten. Nächst der That des Pin'chas wurde das jus zelotarum noch besonders begründet durch die gleichartigen Beispiele des Samuel (1 Sam. 15, 33) und des Mattathias (1 Makk. 2, 24). Dahin gehört aus dem N. T. auch die Steinigung des Stephanus. Vgl. Budde, de jure Zelot. in Oelrichs Collectio, T. I Diss. 5 und Salden otia theol. p. 609 ff. — Was nun die sittliche Beurtheilung der That des Pincha's betrifft, so wie die unbedingte Billigung, die ihr die h. Urkunde zollt, so ist zunächst auf das Wort Christi Luk 9, 55 hinzuweisen, welches normativ ist für alle derartigen Fälle, wo ein im alten Testamente wohlberechtigter und preiswürdiger Eifer sich ohne das Mutatis mutandis, welches durch die verschiedenartige Stellung unter dem Evangelium gefordert ist, geltend machen will. Der heilige Eifer soll zu allen Zeiten, auch im neuen Testamente, und unter allen Umständen bleiben, aber die Aeussrungsform des Eifers soll eine andre unter dem Gesetz, eine andre unter dem Evangelium sein. Auch im Eifer soll das neue Gebot der Liebe Alles beherrschend und gestaltend walten. Vor Allem aber soll freilich, und das galt im alten Testament und gilt im neuen, auch wo die Liebe sich als Rache gestalten muss, der von Gott geordneten Autorität, welcher das Schwert zur Rache über die Uebelthäter in die Hand gegeben ist, nicht eigenmächtig vorgegriffen werden. Und von dieser Seite könnte vielleicht Manchen doch die That des Pin'chas bedenklich erscheinen. Aber abgesehen davon, dass Pin'chas wirklich als Priester und designirter Nachfolger des Hohenpriesters eine amtliche Stellung einnahm, und Moseh's Befehl (Vs. 5), die Frevler zu tödten, vorangegangen war, — giebt es allerdings auch ausserordentliche Zustände dissoluter und abnormer Art, wo die Frechheit des Frevels, die Gefährdung der höchsten Güter des Lebens und die Nothwendigkeit des unverweilten Einschreitens einem Jeden, dem die Sache am Herzen liegt, momentan das Recht der Autorität und die Weihe des Berufes zur Abwendung und Hemmung des um sich greifenden Unheils selbst durch gewaltsames Einschreiten verleiht.

4. Als Resultat dieser Zählung wird ausdrücklich angegeben, dass unter allen jetzt Gemusterten auch nicht ein Einziger mehr von denen sich gefunden habe, die schon bei der Zählung am Sinai gemustert waren (26, 64). Die Gesammtzahl betrug jetzt 601,730, ist also nur um wenig geringer als damals, wo sie 603,550 betrug. Viel auffallender zum Theil ist der Unterschied bei den einzelnen Stämmen. Die Zahlen von damals und jetzt sind: bei Ruben 46,500: 43,730, bei Simeon 59,300: 22,000, Gad 45,600: 40,500, Naftali 53,400: 45,400, Efraim 40,500: 32,500 — Judah 74,600: 76,500, Isaschar 54,400: 64,600, Zebulon 54,490: 60,500, Manasseh 32,200: 52,700, Benjamin 35,400: 45,600, Dan 62,700: 64,400, Asser 41,500: 53,400, — Levi 22,000: 23,000. Am auffallendsten ist die Differenz bei Simeon. Man hat dies zu der letzten Plage in Beziehung gestellt, und die 24,000, die in ihr fielen*), zum grossen oder grössten Theile

*) Paulus giebt 1 Kor. 10, 8 abweichend die Zahl der Gefallenen auf 23,000 an. Da bei einer so allbekannten Sache schwerlich an einen Gedächtnissfehler zu denken sein möchte, und die Lesart an beiden Stellen feststeht, muss man wohl annehmen, dass die Verschiedenheit der Zahl eine bewusste, und wahrscheinlich in der traditionell-rabbinischen Exegese begründet war, welche vielleicht die 24,000 als die Gesammtzahl aller

auf Simeons Rechnung setzen zu dürfen geglaubt, muthmaassend, dass das Beispiel Simri's, eines Fürsten aus diesem Stamme, sowohl Zeugniss als Veranlassung einer allgemeinern Betheiligung dieses Stammes bei dem abgöttischen Frevel sei. —

Die bei dieser Zählung sich kundgebenden Ansprüche der Töchter Zelafechad's (K. 17, 1—11 Vgl. K. 36) werden bei der Darstellung des Erbrechtes in der zweiten Abtheilung dieses Bandes näher erörtert werden.

5. Dass es sich bei diesem Berichte über die Bekämpfung und Ausrottung der Midianiter allein, um die auf der Hochebene Moabs wohnenden Midianiterstämme handelt, deren Häuptlinge in Jos. 13, 21 als (vormalige) Vasallen Sichon's bezeichnet sind (vgl. § 89, 3), wird durch die ausdrückliche Angabe in Num. 31, 8 ausser Zweifel gesetzt. Der Hauptstamm der Midianiter scheint also bei der ganzen Geschichte gar nicht betheiligt gewesen zu sein, weshalb ihr späteres mächtiges und feindliches Auftreten gegen Israel (Richt. 6—8) gar kein Bedenken erregen kann. Dass es sich hier nur um Bekämpfung eines geringen und schwachen Feindes handelt, wird auch dadurch bezeugt, dass nur 12000 Israeliten (aus jedem Stamme tausend) gegen sie ausgesandt werden. — Wem es etwa als etwas Unwahrscheinliches oder gar Unmögliches erscheinen sollte, dass, wie nach Num. 31, 49 sich aus der Mustrung der zurückgekehrten Sieger ergab, auch nicht ein einziger Mann von ihnen vermisst worden sei, — den bitten wir zu berücksichtigen, dass bei einem unvorhergesehenen Ueberfall solch ein Sieg nicht als etwas an sich Unmögliches gelten kann. Auch ergiebt sich aus den in § 89, 3 angeführten Daten, dass diese Midianiter nichts weniger als muthige, kriegerische Stämme gewesen sein können. (Vgl. ähnliche Beispiele aus der Profangeschichte bei Rosenmüller ad h. l. und bei Hävernick Einl. I, 2 p. 513.) — Das Gebot Moseh's auch alle midianitischen Weiber, die schon einen Mann erkannt hatten, zu tödten, steht in Beziehung zu der abgöttischen Vermischung Israels mit denselben. Die Beute, welche die Sieger heimbringen, war ausserordentlich reich, besonders an Vieh, woraus zu schliessen ist, dass diese Midianiter Viehzucht treibende Stämme waren. Uebrigens war gerade diese Art der Beute für Israel, dessen Viehbestand während des Wüstenzugs gewiss beträchtlich heruntergebracht war, ein doppelt schätzbarer Gewinn. Die Menge der erbeuteten goldenen Kleinodien und Schmucksachen passt ganz gut zu dem unkriegerischen, üppigen Wesen, das wir bei den Midianitern voraussetzen müssen. — Eigenthümlich ist die Vertheilung der Beute, die Moseh und Eleasar anordnen. Die ganze Beute (675,000 Schafe, 72,000 Rinder, 61,000 Esel, 32,000 Menschenseelen) wird nämlich in zwei gleiche Theile vertheilt, von denen der eine den Siegern, der andere den nicht mit in den Krieg Geschickten zu Theil wird. Denn da die dazu auserwählten 12000 Krieger nicht auf eigene Hand den Krieg unternommen haben, sondern als Repräsentanten der ganzen Gemeinde, so ist es billig, dass auch die ganze Gemeinde an der Beute Theil habe; da aber jene 12,000 dabei allein alle Mühen und Strapazen gehabt haben, so ist es eben so sehr billig, dass ihnen ein ungleich grösserer Antheil zugetheilt wird. Und weil ferner der Krieg ein Krieg Jehovah's war, dessen Beistand und Hülfe den israelitischen Kriegern Sieg und Erfolg gegeben hat, und somit die Beute eigentlich Jehovah gehörte, soll behufs Anerkennung dieser Thatsache wenigstens eine Quote der Beute den Priestern und Leviten als Dienern und Stellvertretern Jehovah's zu Theil werden; — und zwar sollen die Priester aus dem Antheil der Krieger zwei vom Tausend, die Leviten aus dem An-

---

bei dieser Gelegenheit Umgekommenen ansah, und von ihr tausend abzog als die Zahl der Rädelsführer, die nach Num. 24, 4. 5 vor Eintritt der Plage aufgehängt wurden.

theil der Gemeinde zwei vom Hundert erhalten. „Es ist also das Verhältniss des Antheils der Priester zu dem der Leviten 1 : 10, und demnach nahezu dem Verhältniss in der Vertheilung des gewöhnlichen Zehnten zu vergleichen, vgl. Num. 18, 26“ (Baumg.). Die aus der Mustrung der zurückgekehrten Krieger sich ergebende Thatsache, dass kein einziger von ihnen fehlt, treibt aber die Obersten noch zu einer übrigen und freiwilligen Dankesäussrung gegen Jehovah, nämlich zu einer Darbringung von den erbeuteten Kleinodien, „zur Versöhnung ihrer Seelen“ wie sie sagen, — wozu Baumgarten treffend bemerkt: „Es hat sie nämlich die augenfällige und wunderbare Bewahrung Jehovah's zur Erkenntniss ihrer Unwürdigkeit gebracht, nach welcher sie sich, anstatt solcher Verschonung würdig zu sein, vielmehr vor Jehovah des Todes schuldig bekennen müssen.“ — Um das ganze Unternehmen als einen heiligen Krieg, als einen Krieg Jehovah's zu kennzeichnen, war auch Pin'chas, der Sohn des Hohenpriesters mit den heiligen Geräthen mitgezogen (Vs. 6). Die Mitbetheiligung des Pin'chas beim Kriegszuge war auch noch insonderheit dadurch bedeutsam, weil er es gewesen war, der durch seinen heiligen Eifer zur Rache an den israelitischen Frevlern der Plage Einhalt gethan hatte. „Diesem vorleuchtenden Beispiele, durch welches der Zorn Jehovah's über Israel versöhnt wurde, sollen die Israeliten nachfolgen ... Dass ein Priester mit ins Feld zieht, weist schon hin auf die Beziehung des Krieges zu Jehovah. Nun ist es aber hier noch eben der Priester, der durch sein blosses Erscheinen schon überall das innere Verhältniss zwischen Israel und Midian ins Bewusstsein ruft.“ (Baumg.) Auch das ist beachtungswerth, dass (nach Vs. 19—24) hier das Gesetz über die Reinigung der durch Todesgemeinschaft Verunreinigten (Num. 19) in seiner ganzen Ausdehnung an den Zurückkehrenden, die sämmtlich durch die Erschlagenen verunreinigt waren, angewandt wird.

Vertheilung des Ostjordanlandes und Bestimmungen über die Erobrung des Westjordanlandes.

§ 96. (Num. 32—36.) — Die Stämme Ruben und Gad, die besonders reich an Viehbesitz waren, stellten an Moseh und Eleasar die Bitte, man möge das bereits eroberte und zur Viehzucht ganz besonders geeignete ostjordanische Land ihnen zutheilen. Entrüstet über diese, wie es schien, so selbstsüchtige Fordrung, deren Erfüllung den übrigen Stämmen die Freudigkeit zum Kampfe um das Westjordanland stören und den Zorn Jehovah's über die Gemeinde von Neuem hervorrufen werde, strafte Moseh mit ernsten Worten den Mangel an Gemeinsinn und die Gleichgültigkeit gegen ihre Brüder, die sich in dieser Bitte kund zu geben schienen. Als aber die beiden Stämme feierlich erklärten, dass sie bereit seien, ihre kriegsrüstige Mannschaft mit hinüberziehen und nicht eher heimkehren zu lassen, bis das Westjordanland, ebenso wie das Ostjordanland, durch gemeinsame Anstrengung erobert sei, trug Moseh kein weitres Bedenken, ihrem Wunsche zu willfahren [1]), jedoch mit der Modification, dass auch dem halben Stamme Manasseh, der bei der Erobrung des Landes ganz besonders eifrig und thätig gewesen war [2]),

sein Erbtheil daselbst angewiesen wurde. Die genauern Bestimmungen der spätern Generalvertheilung überlassend, theilten sich diese $2\frac{1}{2}$ Stämme nun dergestalt in das Ostland, dass Ruben den südlichsten, Gad den mittlern und Manasseh den nördlichen Theil des Landes einnahmen. Ihre nächste Sorge war nun, eine Anzahl der zerstörten Städte zum sichern Aufenthalte ihrer zurückbleibenden Familien und Heerden wieder auszubauen und zu befestigen [3]). — Da Moseh nun schon wiederholt daran erinnert ist, dass sein Ende nahe sei, trifft er, von Jehovah noch besonders dazu beauftragt, die nöthigen Anordnungen über die bevorstehende Erobrung und Vertheilung des Westlandes: Alle Einwohner des Landes sollen vertrieben, ihre Götzen und Höhen vertilgt, das Land gleichmässig von Josua und Eleasar unter Mitwirkung der zwölf Stammfürsten durch das Loos vertheilt und dem Stamme Levi 48 Städte, darunter 6 Asylstädte, im ganzen Lande zerstreut, diesseits wie jenseits des Jordans, angewiesen werden [4]).

1. Man versteht die **Fordrung der Rubeniten und Gaditen** meist so, als sei es von vornherein ihre Absicht gewesen, nur Familien und Heerden jenseits des Jordans zu lassen, so dass Moseh's scharfer Tadel ihrer Fordrung nur auf einem Missverständnisse beruht habe. Allein man wird es jedenfalls an sich schon unwahrscheinlich finden müssen, dass ein so besonnener, umsichtiger und erfahrener Führer wie Moseh sich einer solchen unbedachtsamen Uebereilung schuldig gemacht haben sollte. Ausserdem aber wird seine Auffassung ihrer Bitte auch in der That durch K. 32, 5 ausdrücklich gerechtfertigt. Sie sagen nämlich: Gieb uns dieses Land und „lass uns nicht über den Jordan gehen". Jedenfalls wird man zugeben müssen, dass diese Worte zunächst nicht anders verstanden werden konnten, als wie Moseh sie verstanden hat. Allerdings zeigt aber der Fortgang der Verhandlung, dass ihre Herzen besser waren, als ihre Worte erwarten liessen, denn sobald das Ungeziemende und Unzulässige ihrer Bitte ihnen durch Moseh's Rüge zum Bewusstsein gebracht ist, erklären sie sich sofort von ganzem Herzen willig und bereit, den gerechten Fordrungen, welche die übrigen Stämme an sie zu machen hatten, in ihrem ganzen Umfange nachzukommen.

2. Der **halbe Stamm Manasseh** hatte sich nicht um den Besitz des ihm zugewiesenen Landes beworben; vielmehr theilte Moseh ihm dasselbe aus eigenem Antrieb zu, und zwar um einer Fordrung der Gerechtigkeit zu genügen. Das zu Grunde liegende Factum, das in der frühern summarischen Geschichtsdarstellung (Num. 21, 33 ff.) übergangen war, musste hier zum Verständniss der Anordnung Moseh's nachträglich berichtet werden und dies geschieht in Num. 32, 39—42. Die angeblichen Widersprüche dieser Darstellung mit andern Bibelstellen (Deut. 3, 4. 13—15; Richt. 10, 3—5; 1 Chron. 2, 21 ff.), welche die Kritik zur Verunglimpfung des Pentateuchs geltend gemacht hat, sind nachdem schon Kanne (Untersuch. II, 109 ff.), Rosenmüller (Alterth. II, 1 p. 282 f.) und Hävernick (Einleit. I, 2 p. 514 ff.) Mehreres zu ihrer Lösung beigebracht, besonders gründlich und überzeugend von Hengstenberg (Beitr. III, 227 ff.) erörtert und beseitigt worden. Auf seiner Forschung ruhen die Erörterungen von Welte (Nachmosaisches S. 172 ff.), Keil (zu d. Königen S. 50 ff.; zum Josua S. 352 f.) und v. Lengerke (I, 604 ff.).

In Num. 32, 39 ff. wird berichtet: „Die Söhne Machirs, des Sohnes Manasseh's, vertrieben die Amoriter aus Gilead (also die Unterthanen Sichon's) und Moseh gab ihnen Gilead. Und Jair, der Sohn Manasseh's, zog hin und nahm ihre (der Amoriter) Wohnstätten (חַוֹּת*)) und nannte sie **Chavvot-Jair.** Und Nobach zog hin und nahm Kenat und ihre Töchter und nannte sie Nobach nach seinem Namen.“ Zu näherer Erläutrung dieser Stelle dient Deut. 3, 12—15: „Die Hälfte des Gebirges Gilead gab ich den Rubenitern und Gaditern, und das übrige Gilead und ganz Basan, das Königreich Og's, gab ich dem halben Stamm Manasseh, die ganze Landschaft Argob, ganz Basan, d. i. das Land der Refaim. Jair, der Sohn Manasseh's, nahm die ganze Landschaft Argob, bis zur Grenze der Geschuriter und Maachatiter und nannte sie, d. i. Basan, nach seinem Namen Chavvot-Jair. Und dem Machir gab ich Gilead.“ Hieraus wird klar: 1) Das südliche Gilead erhielten Ruben und Gad, — 2) das nördliche Gilead mit ganz Basan (oder Argob) erhielt der halbe Stamm Manasseh, und zwar deshalb, weil diesem allein oder doch vorzugsweise die Erobrung dieses Landes zu verdanken war, — 3) der ganze Antheil von Halbmanasseh hatte zwei Hauptbesitzer Machir und Jair. Machir bekam den nördlichsten Theil von Gilead, Jair ganz Basan oder Argob. So weit ist Alles klar. Nun aber bleibt noch die Schwierigkeit, dass in Deut. 3, 14 Jair allein als Erobrer und Besitzer von Basan genannt wird, während nach Num. 32, 41. 42 neben Jair noch Nobach in gleicher Eigenschaft genannt ist. Dazu kommt noch, dass Deut. 3, 4 die Anzahl der Chavvot-Jair auf 60 angegeben ist, während in 1 Chron. 2, 22 f. berichtet wird: „Jair bekam 23 Städte im Lande Gilead (nach späterm Sprachgebrauch umfasste nämlich der Name Gilead auch das Land Basan). Und es nahmen Geschur und Aram ihnen (den Nachkommen Jairs) die Chavvot-Jair weg, und (ausserdem) Kenat und ihre Töchter, 60 Städte (d. h. im Ganzen).“ Mit Recht sagt Hengstenberg: Die Stelle hat entweder diesen Sinn, oder keinen. Die Totalsumme betrug also auch nach ihr 60, von diesen aber 23 im engern Sinne Chavvot-Jair; die übrigen 37, nämlich Kenat mit ihren Töchtern, gehörten zwar zu demselben Complex, waren aber doch auch wieder in einer gewissen Beziehung von ihnen geschieden. Die 23 Städte Jair's in 1 Chron. 2, 22 sind diejenigen, welche Jair selbst eingenommen hat, die 60 in Deut. 3, 4 und 1 Chron. 2, 23 dagegen alle, die unter Jair's Oberhoheit standen, mit Inbegriff der 37, die unter ihm Nobach besass. Statt also, dass, wie die Kritik will, 1 Chron. 2, 22. 23 einen Widerspruch mit Deut. 3, 4 begründen sollte, dient es vielmehr dazu, die Verschiedenheit in Deut. 3, 14 einerseits und Num. 32, 41. 42 andrerseits auszugleichen, und eine vollkommene Congruenz zwischen allen vier Stellen herzustellen.

Aber noch in andrer Beziehung ist diese Stelle der Chronik für uns wichtig. Sie löst ein ohne sie unlösbares Räthsel, das in Jos. 19, 34 beschlossen ist, und giebt dadurch uns nähere Kunde, in welchem Theile Basans die 23 Städte lagen, welche im engern Sinne Chavvot-Jair hiessen. In jener Stelle des Josua wird nämlich bei der Beschreibung der Grenzen des Stammes Naftali gesagt, dass derselbe gen Osten „an das Judah des Jordans“ (בִּיהוּדָה הַיַּרְדֵּן) stosse. Wo liegt denn, haben hier die Ausleger von Alters her sich verwundert gefragt, ein Judah am Jordan, und vollends Naftali

*) Schon Kanne erinnert bei dem auf den ersten Blick auffallenden Namen Chavvot (von חוה = vixit) als Bezeichnung von Wohnsitzen an die völlig entsprechende Ausdrucksweise der Deutschen bei Benennung mancher Städte und Dörfer, und übersetzt passend: Jairsleben, Jairsheim, Jairsweiler, Jairsruh.

gegenüber im äussersten Norden Palästina's, während Judah doch im äussersten Süden wohnte? Es war dem glücklichen Scharfsinne K. v. Raumers (in Tholuck's Anzeiger 1836, auch in s. Palästina, 3. Aufl. S. 405 ff.) vorbehalten, diesen Knoten, an dessen Beseitigung alle Ausleger vor ihm sich vergebens abgemüht hatten, in befriedigendster Weise vermittelst 1 Chron. 2, 21. 22 zu lösen. Hier erfahren wir nämlich, dass der Judait Hezron in ausserehelichem Umgange mit einer Tochter Machir's, des Sohnes Manasseh's, den Segub, den Vater Jair's zeugte. So war also Jair der väterlichen Abstammung nach Judait, der mütterlichen nach Manassit; letztere wog gegen die sonstige Praxis (Num. 36, 7) bei der Aufnahme in die Geschlechtsregister vor, weil sein Vater als Bastart im Hause seiner Mutter blieb; erstere machte sich aber dennoch in der Benennung des Erbtheils seiner Familie als „Judah am Jordan" geltend*). Wir ersehen also hieraus, dass das Gebiet Jair's, d. h. die 23 Chavvot-Jair, den nördlichsten Theil von Basan (von den Quellen des Jordans an längs des linken Ufers bis zum See Genezaret) umfasste. Für das Gebiet Nobach's bleibt also das südliche Basan übrig. Damit stimmt auch die Lage der nach ihm genannten Stadt Nobach (= Kenat), welche Burckhardt (S. 443) im heutigen Dscholan (= Gaulonitis) in ungefähr gleicher Breite mit dem Nordende des See's aufgefunden hat.

Aus Richt. 10, 3—5, wonach der Gileadite Jair 22 Jahre über Israel richtete, und seine 30 Söhne ebenso viel Chavvot-Jair besassen, — hat man den Vorwurf begründen wollen, dass der Pentateuch Begebenheiten und Zustände aus der Richterzeit in die Zeit Moseh's versetzt habe. So Vater u. A., wogegen Studer ad h. l. den Pentateuch von solcher Schuld frei spricht, und sie umgekehrt dem Buche der Richter aufbürdet. Lengerke l. c. und Bertheau (ad h. l.) haben bereits anerkannt, dass sowohl in der mosaischen, wie in der Richterzeit ein Jair gelebt haben könne. Erstres erweist sich aus der schon besprochenen Stelle 1 Chron. 2, 21 ff., wonach Zelachefad, der während des Wüstenzuges starb (Num. 27, 3), ein Zeitgenosse Jair's war, vgl. auch Jos. 13, 30. 31. Letzteres erklärt sich aus der bei den Israeliten nachweisbaren Sitte, die Namen berühmter Ahnen in der Familie öfter wiederkehren zu lassen. Dennoch beharrt Winer bei der Behauptung, dass entweder der Verf. des Pentateuches oder der des Richterbuches sich eines Anachronismus schuldig gemacht haben müsse (Reallex. I, 534), weil nach der einen Angabe der Name Chavvot-Jair schon in der Zeit Moseh's, nach der andern erst in der Richterzeit aufgekommen sei; denn in Richt. 10, 4 nöthige der Ausdruck: „Jair's 30 Söhne hatten 30 Städte, die man Chavvot-Jair nennt bis auf den heutigen Tag" zu dieser Auffassung. Man kann indess zugeben, dass in dieser Stelle der Name zum zweiten Jair in Beziehung gestellt sei, ohne aber zugeben zu müssen, dass er deshalb früher nicht existirt haben könne. Schon der Umstand, dass in Richt. 10, 3 ff. nicht von 60 Jairsweilern die Rede ist, sondern nur von 30, macht es wahrscheinlich, dass der ganze Landstrich in den Wirren der Richterzeit verloren gegangen war, vom zweiten Jair aber wenigstens zur Hälfte wiedergewonnen worden sei. Dann aber ist es sehr begreiflich, dass durch ihn oder zum Gedächtniss seines Ruhmes der alte bereits verdrängte Name wieder aufkam. — Jene Vermuthung hat aber auch eine ausdrückliche Bestätigung in 1 Chron. 2, 23, wonach die Geschuriten und Aramiten den Nachkommen Jair's den ganzen Landstrich mit seinen 60 Städten wegnahmen.

*) Erst in der Geschichte Josua's können wir diesen Gegenstand eingehender behandeln. Dort wird auch Ewald's Bestreitung der Raumer'schen Auffassung (Gesch. Isr. II, 294 und Jahrbb. d. bibl. Wissensch. III, 183 f.) ihre Würdigung finden.

3. Es könnte Befremden erregen, wie man scheinbar so sorglos Heerden, Kinder und Weiber ohne männlichen Schutz im Ostjordanlande habe zurücklassen können, da dasselbe doch nach allen Seiten von feindlich gesinnten oder wenigstens missgünstigen Völkern (Geschuriten, Aramiten, Ammoniter, Moabiter, Midianiter, Edomiter, Amalekiter) umringt war. Allein die Fordrung Moseh's in 32, 21: Wer gerüstet (חָלוּץ) ist unter euch, ziehe mit über den Jordan — ist gewiss nicht so zu verstehen, dass alle kampf- und vertheidigungsfähige Mannschaft mitziehen solle, sondern nur die in der Blüthe der Mannesjahre befindliche. Alle Mannschaft von jüngerm und schon vorgerückterm Alter, die zur Vertheidigung fester Städte hinreichte, blieb gewiss zurück.

4. Näheres über die Leviten-, Priester- und Asylstädte vgl. bei der Gesetzgebung in der 2. Abth. dieses Bandes. d. 7. Januar. 1856. d. S. 333.

Wiederholung und Einschärfung des Gesetzes.

§ 97. (Deut. 1—30.) — Moseh hat nun sein eigentliches Tagewerk vollbracht, und die Stunde, wo auch er versammelt werden soll zu den Vätern seines Volkes, ist nahe herbeigekommen. An den Ufern des Jordans steht das Volk und ist bereit hinüberzugehen in das Land der Pilgrimschaft seiner Väter, das ihm verheissen ist zum ewigen Besitz. Moseh weiss aber, dass sein Fuss dies Land nicht betreten soll, und noch vor Kurzem (Num. 27, 12) hat Jehovah ihn daran gemahnt. Aber wie ihm vergönnt ist, von der Höhe des Gebirges Abarim mit leiblichem Auge das Land zu überschauen, in welches sein Volk jetzt einziehen soll, so schaut er auch in prophetischer Erleuchtung mit den Augen des Geistes in die Zukunft seines Volkes, die sich in diesem Lande entfalten wird, sieht die Versuchungen, Gefahren und Verirrungen, denen es hier ausgesetzt sein wird. Er weiss es, dass für Israel allein Heil und Gedeihen ist in dem treuen, unwandelbaren Festhalten an dem Gesetze Gottes, dessen Mittler und Verkünder er geworden, und dass sich doch in Israel's noch ungebrochenem Naturgrunde eine starke Unlust an diesem Gesetze findet, und ein mächtiger Zug zum Heidenthum hin, dem es durch die Gnade des Berufes entrissen ist. Das bekümmert seine Seele, und drängt ihn, dem neuen Geschlechte, das nun herangewachsen ist, nochmals Jehovah's Gnadenwege mit ihren Vätern, deren Frucht sie jetzt ärnten sollen, vorzuhalten, ihnen das Gesetz nochmals vor die Seele zu führen und einzuschärfen. Mit den Gefühlen und Empfindungen, mit welchen ein sterbender Vater die Söhne um sich versammelt zur letzten väterlichen Mahnung und Warnung, so versammelt Moseh in der Voraussicht seines baldigen Endes sein Volk um sich, das er bisher mit der Treue eines Vaters geführt und erzogen, mit der Zärtlichkeit einer Mutter gehegt und gepflegt hat, und das von nun an ohne ihn, ohne die Fortdauer seiner treuen Führung und Zucht, einer

grossen, reichen, aber auch gefahrvollen Zukunft entgegengehen soll. Er beginnt nun seine letzten Reden an dies Volk mit einem geschichtlichen Ueberblick über die vierzig Jahre des Wüstenzuges, in welchen sich die Gnade und Treue Jehovah's um so herrlicher entfaltet hat, je grösser die Verkehrtheit derer war, an denen sie sich bewährte (K. 1—4, 43). Dann recapitulirt er (K. 4, 44 — 26, 19) unter den dringlichsten Mahnungen mit einzelnen Erweitrungen und Modificationen, die durch die Klarheit seines prophetischen Blickes in die Bedürfnisse der Zukunft bedingt sind, das ganze Gesetz nach seinen Hauptmomenten mit Uebergehung dessen, was mehr den Priestern und Leviten insbesondere als dem ganzen Volke im Allgemeinen gilt[1]). Daran knüpft sich das Gebot, nach der Ankunft im gelobten Lande auf dem Berge Ebal dieses Gesetz auf grosse mit Kalk überzogene Steine zu schreiben und dabei den Segen und Fluch, der ihm innewohnt, feierlich zu verkünden[2]). Ströme des Segens an Weib und Kind, in Haus und Hof, in Garten und Feld verkündet er dem Volke, so es treulich wandelt im Gesetze des Herrn; entsetzliche Schrecken des Fluches, den Abfall und Uebertretung nach sich ziehen; Erbarmen und gnadenvolle Wiederannahme, wenn es sich von seinen gottlosen Wegen bekehrt (K. 27—30). — Moseh weiss, was er durch die Gnade Gottes seinem Volke gewesen ist; was das Volk, nicht ihm, sondern seinem Berufe und Amte zu verdanken hat; was aus dem Volke geworden wäre ohne das Mittleramt, dessen Träger er gewesen ist; wie es ohne ihn eine Beute heidnischer Magie und Theurgie geworden wäre. Mit ihm selbst tritt aber auch dies Amt, wenigstens in dem Umfang, in der Kraft und Stärke, in der allumfassenden Begabung vom Schauplatz der Geschichte ab; denn zu keinem andern Propheten seines Volkes thut sich Jehovah also nahe herzu, wie zu ihm; keiner ist, wie er, mit dem ganzen Hause Jehovah's betraut (Num. 12, 6—8), weshalb denn auch ein Epigone des grossen Mannes bezeugen muss: „Es stand hinfort kein Prophet auf in Israel wie Moseh" (Deut. 34, 10). Dieser Gedanke hätte seine Seele noch in der Sterbestunde bekümmern und ängstigen können, aber Jehovah hatte ihm die tröstliche Verheissung gegeben (Deut. 18, 18): „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du bist"[3]). Auch diese Botschaft verkündet er dem Volke, und auf sie gründet er seine Warnung vor den Gräueln heidnischer Magie und Mantik. —

Diese Wiederholung und erneuerte Einschärfung des Gesetzes in den Arbot Moab, mit neuen Verheissungen und Drohungen, mit Vorhaltung des Fluches und Segens und der Auffordrung zu wählen zwischen Beidem ist eine Erneurung der Gesetzgebung und somit auch der Bundschliessung

am Sinai und wird daher bezeichnet als der Bund mit den Kindern Israels im Lande Moab (Deut. 29, 1)[4]). „Siehe", so schliesst Moseh seine eindringlichen Reden, „siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute und den Tod und das Uebel, da ich dir heute gebiete, Jehovah deinen Gott zu lieben, in seinen Wegen zu wandeln und seine Gebote zu halten, dass du lebest und dich mehrest, und Jehovah, dein Gott, dich segne in dem Lande, welches du einnimmst. Wenn sich aber dein Herz wendet und du gehorchest nicht..., so verkündige ich euch heute, dass ihr umkommen und nicht lange bleiben werdet im Lande, dahin du über den Jordan gehest, es einzunehmen. Ich rufe zu Zeugen gegen euch heute Himmel und Erde. Das Leben und den Tod habe ich euch vorgelegt, den Segen und den Fluch. So wähle nun das Leben etc."

1. Näheres über den eigenthümlichen und unterscheidenden Charakter dieser Gesetzeswiederholung müssen wir der zweiten Abtheilung dieses Bandes vorbehalten. — Der Name Deuteronomium ist dem Alexandriner (und der Vulgata) entlehnt, welcher das מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת in Deut. 17, 18 (und Jos. 8, 32) durch τὸ δευτερονόμιον τοῦτο wiedergiebt. Demnach erklärt auch Delitzsch (Gen. I, 25) u. A. „Das Wiederholte dieses Gesetzes, d. i. dieses wiederholte Gesetz." Diese Deutung scheint aber keineswegs völlig zweifellos und gesichert zu sein. Der Chaldäer und der Syrer, deren Autorität in solchem Falle gewiss ebenso viel und wohl mehr gilt, als die der LXX und Vulg., übersetzen מִשְׁנֶה durch פַּתְשֶׁגֶן d. i. Abschrift, Copie (vgl. Esth. 4, 8; 3, 14). Da beide Bedeutungen gleich gut aus der Grundbedeutung des Wortes entwickelt werden können, so hängt die Entscheidung zunächst davon ab, welche von beiden im damaligen Sprachgebrauche sich festgesetzt hatte, und um dies mit Sicherheit zu bestimmen, fehlen uns die nöthigen Data. Für die Uebersetzung des Chaldäers spricht aber nicht nur die vorauszusetzende genauere Bekanntschaft desselben mit dem hebräischen Sprachgebrauche, sondern, wie mir scheint, auch noch insonderheit der Umstand, dass unser משנה התורה nur zweimal und zwar nur da vorkommt, wo unzweifelhaft von einer Abschriftnahme dieses Gesetzes die Rede ist, während an andern Stellen, wo von demselben Gesetze an sich oder im Original die Rede ist, das Mischneh fehlt (z. B. Deut. 4, 44; 31, 9 u. ö.).

2. Ueber die Art und Weise, wie das Gebot, dieses Gesetz auf Steine zu schreiben, ausgeführt werden konnte und sollte, werden wir bei Jos. 8, 30 ff. näher eingehen. Dagegen müssen wir hier schon die Frage besprechen, was unter „diesem Gesetze" zu verstehen sei, ob das deuteronomische Gesetz allein, oder das ganze pentateuchische Gesetz, oder gar der ganze Pentateuch auch mit Einschluss seiner geschichtlichen Partien. Vater, Hengstenberg (Beitr. II, 461 f.), Keil (Jos. S. 152, Einleit. S. 129) und Delitzsch (Genesis I, 26) antworten einstimmig und gewiss richtig: Nur das Deuteronomium, oder vielmehr nur dessen gesetzlicher Kern. Als sichern Beweis für diese Auffassung können wir (nach Erläut. 1) nicht (mit Delitzsch) das מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה in Jos. 8, 32 gelten lassen, wohl aber ergiebt es sich mit Sicherheit aus dem Contexte des Deuteronomiums. Schon das הַתּוֹרָה הַזֹּאת in Deut. 27, 3 bezeuget es, denn der Ausdruck התורה הזאת kann von Deut. 4, 44 an durch alle deuteronomischen Reden Moseh's hindurch nur von der Torah, um die es sich jetzt gerade handelt, nämlich von

der deuteronomischen Torah verstanden werden, und für unsern Fall wird es noch besonders bezeugt durch Deut. 27, 1: „Beobachtet dies ganze Gebot, welche ich euch heute gebiete.“ Dies ist so deutlich, dass wir vorläufig (bis auf Jos. 8, 32) von andern, der Sache zu entnehmenden, Gründen absehen können. Vgl. noch § 99, 5.

3. Die Verheissung von dem **Propheten wie Moseh** lautet vollständig (Deut. 18, 13—19): „Ganz sollst du an Jehovah, deinem Gotte, halten. Denn diese Völker, welche du vertreibest, hören auf Zaubrer und Wahrsager. Dir aber, dir gestattet nicht also Jehovah, dein Gott. Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird dir Jehovah, dein Gott, erwecken, auf ihn sollt ihr hören. (Vs. 16:) So wie du von Jehovah, deinem Gotte, erbatest am Choreb, am Tage der Versammlung, da du sprachest: „Nicht weiter will ich die Stimme Jehovah's, meines Gottes, hören, und dies grosse Feuer will ich nicht mehr sehen, dass ich nicht sterbe. Und Jehovah sprach zu mir: Sie haben wohl geredet. Einen Propheten will Ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du bist, und will meine Worte in seinen Mund legen, und er soll zu ihnen reden Alles, was Ich ihm gebiete. Und wer nicht höret auf meine Worte, die er redet in meinem Namen, von dem will Ich's fordern.“ — Es fragt sich nun zuvörderst, ob das נָבִיא individuell oder collectivisch, persönlich oder ideal zu fassen ist, ob es von einem einzelnen Propheten, d. h. vom Messias allein, oder vom israelitischen Prophetenstande im Allgemeinen, sei es mit oder ohne Einschluss der Vollendung des Prophetenthums im Messias, zu verstehen ist. — Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 253 f.; Schriftbew. II, 1 p. 83 ff.) vertheidigt die collectivische Fassung und ist nicht „im Stande, die Person des einen Mittlers Christus durchschimmern zu sehen“. Er sieht nur, „dass Mose nicht weiss, ob es vieler oder weniger Mittler göttlicher Wortoffenbarung bedürfen wird, oder nur eines einzigen, ehe Jehova zu seinem Volke kommt, um in der Herrlichkeit seines ewigen Königthums Wohnung bei ihm zu machen“. Hävernick und Hengstenberg bestreiten dagegen die collectivische Fassung, halten aber nichts desto weniger die Beziehung auf eine Mehrzahl von Propheten fest. Hävernick nämlich (Einleit. II, 2 p. 9 f.) meinte: „Der Schriftsteller denkt sich die einzelnen Fälle, wo das Volk jedesmal eines Propheten bedürftig sein werde, und verkündigt demgemäss für einen solchen Fall immer die Erweckung eines Propheten. Einen Propheten erwecke ich — nämlich dann jedesmal, in solchen Umständen, da es von Nöthen sein wird.“ Hengstenberg (Christol. 2. Aufl. I, 124) findet auch hier wiederum jenes Ueberall-und-Nirgends, das er eine ideale Person nennt: „Der Prophet ist hier die ideale Person, die Alles unter sich befasst, was von Moses bis auf Christum, diesen eingeschlossen, von wahren Propheten auftrat. Moses redet nicht von einem Collectivum der Propheten, zu dem am Ende wie zufällig auch Christus gehörte, sondern die Vielheit der Propheten wird nur deshalb von Mose in eine ideale Einheit zusammengefasst, weil er auf Grund von Gen. 49, 10 und durch die Erleuchtung des h. Geistes erkannte, dass das Prophetenthum dereinst in einer wirklichen Person, in Christo, gipfeln werde.“ In dieser Auffassung hat auch Hävernick zuletzt (A. Tl. Theol. S. 131) Beruhigung gefunden. Wo wir uns auch bei den Theologen der Gegenwart umgesehen haben, nirgends fanden wir jene Auffassung wieder, welche von jeher in der Synagoge und in der Kirche bis auf die Neuzeit die herrschende gewesen ist, nämlich die von einer expressen und reinen Weissagung auf Christum. Nur M. Baumgarten (I, 2 p. 483) lenkt wieder dazu um, ohne sich jedoch von dem collectivischen Bann ganz los machen zu können. Er sagt: „Mose redet von dem Propheten so, dass er sich wohl mehrere Propheten denken kann, näm-

lich so viele als eben Israel zu seiner Leitung bedürfen wird. Wenn wir uns aber vergegenwärtigen, dass Mose den Zustand eines vollständigen Ungehorsams und einer allgemeinen Zerrüttung in Israel voraussieht, so wird er sich doch vornehmlich einen Propheten denken müssen, für welchen die Aehnlichkeit mit sich selbst im strengsten Sinne gelte, dass derselbe nämlich gleich wie er selbst eine ganz neue Ordnung der Dinge in Israel in Kraft des Wortes gründen werde. Weil aber die Geschichte Israels, im Geiste angeschaut, in ihrem ganzen Verlaufe als Fortschreitung zu ihrem endlichen Ziele erscheinen und Mose selbst auch die künftige Bekehrung Israels von seinem bevorstehenden allgemeinen Abfall als die vollkommne Reinheit des Sinnes und Herzens voraussieht und vorhersagt (4, 24), so wird er auch jenen Propheten noch über sich selbst haben setzen müssen."

Ich muss mich unbedingt für die ausschliessliche Beziehung auf eine einzelne, bestimmte Person, d. h. auf den Messias entscheiden, und freue mich, mir die Hengstenberg'sche Argumentation gegen die collectivische Fassung und die Ausschliessung des Messias grösstentheils aneignen zu können, um so mehr, da ich seine eigene Fassung und deren Begründung werde bekämpfen müssen.

„Dass Moses, sagt Hengstenberg S. 117, durch נביא, den Propheten, nicht schlechthin ein Collectivum bezeichnen wollte, sondern dass er wenigstens vorzugsweise (?) ein Individuum vor Augen hatte, dafür spricht schon der constante Gebrauch des Singulars sowohl in dem Worte selbst, als auch in den darauf sich beziehenden Suffixis, während bei Collectivis der Singular mit dem Plural abzuwechseln pflegt. Das Gewicht dieses Grundes geht schon daraus hervor, dass selbst nicht wenige nichtmessianische Ausleger sich dadurch bewogen gefunden haben, an ein einzelnes Individuum (namentlich an Josua) zu denken. Man muss aber um so mehr Bedenken tragen, der Annahme beizutreten, da weder dies Wort ausserdem als Collectivum je vorkommt, noch überhaupt der Prophetenstand als Collectivum erscheint." Das Wort נביא ist in der That durchaus nicht, weder der Form noch der Bedeutung nach, darauf angelegt, collectivisch gebraucht zu werden. Warum sollte, wenn Moseh wirklich von vielen Propheten hätte reden wollen, er nicht auch den so geläufigen Plural des Wortes gebraucht haben? Ich wenigstens vermag keine Antwort auf diese Frage zu finden. — Hofmann namentlich hätte doch nicht ein so verfehltes Argument für seine Auffassung vorbringen sollen, wie das: „Der Gebrauch des Singulars נביא unterscheidet sich in nichts von dem Gebrauch des Singulars מֶלֶךְ in Deut. 17, 14—20." Schon Hengstenberg hat ihm darauf entgegnet: „Dort ist der König kein Collectivum; es ist durchgängig von dem Individuum die Rede, welches in Zukunft zuerst zu der königlichen Würde gelangen wird. Dies tritt besonders deutlich in Vs. 20 hervor, wo von ihm und seinen Söhnen geredet wird. An dem ersten Könige wird exemplificirt, was für das Königthum überhaupt galt. Dagegen aber ist es von Bedeutung für unsre Auffassung, dass von den Priestern im unmittelbar Vorhergehenden zuerst nur vorwiegend im Plural geredet wird, obgleich doch der Priesterstand weit mehr einen einseitigen (? collectivischen) Charakter hatte, als der Prophetenstand."

Weiter widerstrebt das כָּמֹנִי und כָּמוֹךָ der collectivischen Fassung. Allerdings bezieht sich die Gleichstellung mit Moseh nicht zunächst „auf den Inhalt dessen, was Gott durch Mose oder den künftigen Mittler redet, auch nicht auf die wesentliche Identität des Inhaltes, wie Hävernick (Alttest. Theol. S. 90) will", wenigstens nicht in dem Sinne, dass der verheissene Prophet nichts Andres verkünden werde, als was Moseh verkündet hat, denn dann würde nicht nur die Beziehung auf Christum, sondern auch die auf den alttestamentlichen Prophetenstand unmöglich sein, weil alle Propheten, wenigstens diejeni-

gen, deren Schriften uns vorliegen, nach dieser Seite hin wesentlich über Moseh hinausgegangen sind; — aber das so absichtlich stark betonte „ein Prophet wie du, wie ich“ kann doch auch unmöglich damit abgefunden werden, dass es nichts weiter von dem verheissenen Propheten prädiciren solle, als was zum Charakter des Prophetenthums überhaupt gehört, was einem jeden Propheten als solchem schon zukommt, — etwa „die menschliche Vermittelung der Gottesoffenbarung im Gegensatze zu der Machterscheinung Gottes selbst“ (Hofm.). Wenn Jehovah, oder wenn Moseh es als etwas Besondres hervorhebt, dass ein Prophet oder mehrere Propheten wie Moseh auftreten würden, so liegt darin ausgesprochen, dass es auch Propheten geben könne, die nicht wie Moseh, und doch Propheten sind, so muss das Prophetenthum Moseh's etwas Eigenthümliches an sich gehabt haben, was wir nicht bei allen Propheten suchen dürfen. Worin diese auszeichnende Eigenthümlichkeit aber bestehe, darüber giebt uns der Pentateuch selbst authentische und klare Kunde, vgl. Num. 12, 6—8. Einmal besteht es in der Form der göttlichen Mittheilung: Mit Moseh redete Jehovah von Mund zu Mund, und die Temunah Jehovah's schaute er, während die übrigen Propheten Jehovah in Chidot schauen und in Traum oder Gesicht Jehovah's Offenbarungen empfangen (vgl. § 71, 4), — dann aber zweitens und hauptsächlich darin, dass Moseh betraut war mit dem ganzen Hause Jehovah's. Moseh war zu seiner Zeit Ein und Alles im Hause Jehovah's, Mittler zwischen Jehovah und dem Volke nach allen Seiten und Beziehungen hin; er war Heerführer, Erlöser, Gesetzgeber, Priester, Lehrer, Züchtiger, Richter des Volkes; es gab keine Function, keine Seite der Stellvertretung Gottes und der Vermittelung göttlicher Worte und Thaten, die er nicht in höchster (menschlicher) Instanz geübt hätte, oder zu üben berechtigt gewesen sei. Und in Alle dem, zu Alle dem war er Prophet, d. h. seine Prophetengabe beherrschte, durchdrang, beseelte und normirte alle diese Functionen, er war Prophet in der Führung Israels, Prophet in der Versöhnung Israels, Prophet in der Belehrung Israel's u. s. w. Ein David musste den Propheten Nathan zur Seite haben, um sein Königsamt in rechter Weise führen zu können, Moseh aber hatte als Führer Israels seinen Nathan in sich, er war Beides, war Alles in einer Person. Stellt nun der Pentateuch selbst dieses als das Eigenthümliche, Unterscheidende und Auszeichnende in der prophetischen Stellung Moseh's klar und unzweideutig, mit solchem Accente, wie es in Num. 12 geschieht, dar, — so müssen wir mit unabweislicher Nothwendigkeit darauf beharren, dass der Pentateuch, wenn er Propheten wie Moseh verheisst, von diesen Propheten auch Alles das erwarten lässt, was er als das Eigenthümliche und Unterscheidende bei Moseh dargestellt hat. Nun aber fragen wir: Findet sich in der ganzen Reihe der Propheten von Moseh an bis auf Maleachi ein Einziger, der dieser Erwartung auch nur halbwegs entspricht? geschweige denn, dass sie Alle in Bausch und Bogen ihr entsprochen haben sollten. So kommen wir zu dem Dilemma: Entweder verheisst die Weissagung in Deut. 18 etwas, was an Denen, die sie meint, nicht erfüllt ist, oder aber sie meint nicht die Propheten von Moseh bis auf Maleachi in Bausch und Bogen, sondern einen Propheten, der in allen Diesen noch nicht erschienen ist, der also noch ausser ihren Reihen gesucht, noch nach ihnen erwartet werden muss. —

Doch wir haben noch ein anderes ausdrückliches und authentisches Zeugniss darüber, was der Pentateuch selbst sich unter einem Propheten wie Moseh gedacht hat. Denn also beschliesst der Pentateuch selbst seinen Bericht über das Leben und Wirken des grossen Gottesmannes (Deut. 34, 10): „Und es stand hinfort kein Prophet wie Moseh in Israel auf etc.“ Der schliessliche Redactor des Pentateuchs, denn von diesem

stammt ohne Zweifel das letzte Kapitel des Pentateuches, hat, das muss auch der Befangenste zugeben, das כמני und כמוך in Deut. 18 ganz anders verstanden, als Hofmann. Er würde sonst in den ausdrücklichsten und unversöhnlichsten Widerspruch mit Deut. 18 sich gesetzt haben. Es macht dabei keinen wesentlichen Unterschied, ob man diesen Redactor sich in der Zeit Esra's, Josia's oder Josua's lebend denkt; denn jedenfalls hat er auch Propheten nach Moseh gekannt. Wenn er sagt: es stand hinfort kein Prophet wie Moseh auf, so will er damit gewiss nicht sagen: Es trat überhaupt kein Prophet mehr auf —, sondern ohne Zweifel: Es traten wohl noch Propheten auf, aber keiner unter ihnen war wie Moseh.

Von allem Andern auch abgesehen zeugt also der Pentateuch selbst schon ausdrücklich und unzweideutig gegen die collectivische und für die persönlich-individuelle Fassung unsrer Weissagung, — für die Beziehung auf den Messias und gegen die Beziehung auf den gesammten Prophetenstand des alten Testaments. Betrachten wir nun, ehe unsre Beweisführung weiter schreitet, noch den zeitgeschichtlichen Boden, aus dem unsre Weissagung hervorgewachsen ist, oder vielmehr in den sie, als in einen empfänglichen und durch die Geschichte dazu bereiteten Boden, von der Hand des Geistes der Weissagung gepflanzt ist, gleich wie ein fruchtbares Samenkorn in fruchtbaren Boden gepflanzt wird.

Wir müssen hier anknüpfen an das, was in Bd. I § 94, 3 über den Fortschritt der messianischen Verheissung und deren zeitgeschichtliche Unterlage in der patriarchalischen Zeit gesagt ist. Sehen wir ab von der Weissagung Bileams über den Stern aus Jakob (§ 94, 1), die übrigens ja mit der unsrigen derselben Zeit angehört, so ist Moseh's Botschaft von dem Propheten wie Moseh die nächste express messianische Weissagung seit dem Segen Jakobs über seine Söhne und insonderheit über Judah (Gen. 49, 8—12). Hengstenberg, der beide Weissagungen falsch erklärt, spielt umgekehrte Welt und beharrt mit eiserner Hartnäckigkeit darauf, dass es so sein müsse und sei: erst nämlich volle Klarheit, scharfe Begrenzung, concrete Persönlichkeit, dann im weitern Fortschritte Nebelhaftigkeit, Verschwommenheit, Unklarheit; — erst tritt die Weissagung als ein völlig ausgewachsener Mann auf, dann in dem mächtigen Stück Geschichte, das dazwischen liegt, ist sie herangereift zum — Kinde; — Jakob schaut den Messias als eine concrete, einheitliche Person, mit einer Klarheit und Sicherheit wie nur einer der spätesten Propheten; Moseh dagegen, der Jakobs Weissagung nicht nur kannte, sondern dessen messianisches Bewusstsein auf ihr ruhte, schaut ihn als ein dissolving view, als ein Nebelbild, das sich, je nachdem man es wendet, bald in eine Schaar von Propheten auflöst, bald wieder in eine einzelne Person zusammenrinnt; — Jakob weiss es, dass der persönliche einheitliche Messias aus dem Stamme Judah hervorgehen wird, Moseh hat den Fortschritt gemacht zu der schon durch Jakob überwundenen Unbestimmtheit und Allgemeinheit, denn wie es vor Jakob hiess: „aus deinem Samen", so sagt Moseh wieder: „aus deinen Brüdern, aus deiner Mitte" wird der Messias hervorgehen. — Diese Anschauung ist allerdings nicht Naturalismus, sondern — Unnatur. Auch ich sehe in der Weissagung gewiss mehr als Natur, aber Uebernatur, nicht Widernatur, und nennt man das Naturalismus, so habe ich nichts dagegen, ein Naturalist zu heissen (Christol. 2. A. I, 80).

Die Weissagung Jakobs in Gen. 49 schaut in das „Ende der Tage", sie sieht die zum klaren Bewusstsein gekommenen Hoffnungen und Erwartungen der patriarchalischen Zeit erfüllt, ihre Bedürfnisse befriedigt, ihre Mängel ergänzt, ihr Streben erreicht, ihre Arbeit zur Ruhe gekommen. Als Vorbedingungen der Heilsmanifestation kannte die patriarchalische Zeit nur Zweierlei, worauf alle bisherigen göttlichen Verheissungen hingewiesen

hatten, nämlich Entfaltung der Familie zum grossen Volke und ruhiger, ungestörter Besitz des verheissenen Landes; — sie kannte daher auch keine andern Hemmnisse der Heilsentfaltung als die Mängel der damaligen Gegenwart, nämlich die Gebundenheit des erwählten Samens in der Beschränktheit einer einzelnen Familie und die Unruhe des unstäten, nomadischen Umherirrens in fremdem Lande. In der Zeit aber, in welche unsre Weissagung fällt, sind diese Bedingungen erfüllt und diese Hemmnisse beseitigt, wenigstens steht die Vollendung beider Momente so unmittelbar nahe bevor, dass sie nicht mehr der fernen Zukunft, sondern schon der Gegenwart angehört. Aber unterdessen sind in und mit dem Fortschreiten der geschichtlichen Entwicklung andre Bedürfnisse und Mängel zum Bewusstsein gekommen und neue Hoffnungen und Erwartungen in den Vordergrund getreten. Die Einheit der Familie hat sich zur Vielheit volkreicher Stämme entfaltet, — aber es hat sich auch gezeigt, dass die aus der Einheit hervorgegangene Vielheit sich wieder in einer Einheit concentriren, die breite Basis in eine Spitze auslaufen, die Glieder des Leibes unter einem Haupte sich organisch gliedern müssen. Was würde aus dem Volke geworden sein, trotz seiner Menge und Stärke, wenn es in Moseh nicht ein einiges Haupt, einen einigen Führer, Erzieher und Lehrer gehabt hätte? Und wie ferne war auch noch Moseh davon, Alles erreicht, dargestellt und vollendet zu haben, was in der idealen Aufgabe des Hauptes Israels beschlossen war? — So war andrerseits auch das verheissene Land zum Theil schon wirklich in Besitz genommen, und die Besitznahme des übrigen Theils als unmittelbar nahe bevorstehend verbürgt. Aber dass der errungene und in den nächsten Tagen zu erringende Besitz nicht auch sofort schon das sein werde, was Jakob geschaut und verkündet hatte, nämlich ein ruhiger, ungestörter, ungefährdeter Besitz, hatte sich auch schon gezeigt. Denn ringsumher war das verheissene Land von Völkern feindseliger Gesinnung umgeben, die nur auf Verderben für Israel sannen. Wie weit stand also diese vorläufige Erfüllung noch hinter der absoluten Erfüllung zurück? Wie weit also noch war wiederum die Zeit in die Ferne gerückt, wo vor dem Scepter Judah's alle Völker willig sich beugen, und an den Segnungen desselben Theil nehmen, wo alle Völker gesegnet werden sollten in dem Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs? Es hatte sich jetzt bereits herausgestellt, dass Israels Sieg über die Völker nicht ohne Kampf errungen werden könnte, dass feindseliges Widerstreben der Völker dem willigen Gehorsam vorangehen und ihn begleiten würde, dass die Ströme des Segens, die von Israel aus über die Völker sich ergiessen sollen, auch furchtbare Manifestationen der Rache, des Zornes, der Vernichtung zur dunkeln Folie haben würden.

In diesen Boden senkte nun der Geist der Weissagung neue Saaten der Weissagung, durch welche den Bedürfnissen und Mängeln der Gegenwart Erfüllung und Sättigung verheissen und ihren Hoffnungen göttliche Berechtigung, bestimmte Richtung, fester Halt, klare Aussicht, wahrer Inhalt verliehen wurde. Es geschieht durch Bileams Weissagung über den Stern aus Jakob und durch Moseh's Weissagung über den Propheten wie Moseh. In beiden ist die Schranke durchbrochen, welche bis dahin die messianische Erwartung im Kreise der Allgemeinheit gehalten hatte, in beiden verdichtet sich die bis dahin an der Gesammtheit des Samens Abrahams haftende Heilsaussicht zu dem klaren Bewusstsein von einem einheitlichen, persönlichen Heilsbringer aus Jakobs Samen, aus der Mitte Israels. Bileam verkündet ihn als einen König, der die Feindschaft rächen, den Widerstand brechen werde, Moseh als einen Propheten, der sein eigenes Werk fortsetzen und vollenden werde. Ob nun das damalige Israel es schon gleich erkannt oder geahnt habe, dass der Stern aus Jakob und der Prophet wie Moseh ein und dieselbe Person, nur nach zwei verschiedenen Seiten ihrer Wirksamkeit bezeichne, muss dahin gestellt

bleiben. Für unmöglich kann ich wenigstens dies Verständniss nicht halten, denn auch in Moseh bildete ja schon der Heerführer als Vorbild des Königs und der Prophet als Vorbild des Propheten eine Person.

Weiter wird nun aber auch die Beziehung unsrer Weissagung auf den persönlichen Messias als die richtige durch die älteste, einstimmige Tradition bezeugt. Das Zeugniss dieser Tradition ist aber hier von dem höchsten und von entscheidendem Gewicht, weil es in die Bezeugung dieser Auffassung durch Christum und seine Apostel ausläuft. Als das erste und älteste Glied in der Kette dieser Tradition haben wir bereits oben Deut. 34, 10 erkannt. Das spätere Prophetenthum selbst „verbittet sich die Ehre, der Prophet gleich Moseh zu sein. Auf unsrer Stelle ruhen die Verkündigungen des Jesaias in K. 42, 49; 50, 61; in denen der Messias als der Prophet schlechthin erscheint. Diesem wird die Mission zugetheilt, Jakob herzustellen und das Heil des Herrn zu sein bis an der Welt Ende“ (Hengstb.). In der nachexilischen Zeit häufen sich die Zeugnisse für unsre Auffassung. Zwar können wir dahin nicht, wie öfter geschehen ist, 1 Makk. 14, 41 ziehen, wo der Hasmonäer Simon zum *ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* installirt wird, *ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν*· Hengstenberg (S. 112) hat gewiss Recht, wenn er dagegen bemerkt: „Dass man unter dem zuverlässigen, d. h. durch Wunder oder erfüllte Weissagungen hinreichend beglaubigten Propheten nicht den Messias, den von Moses verheissenen Propheten, verstehen dürfe, geht theils aus dem Fehlen des Artikels, theils auch daraus hervor, dass von einem zuverlässigen Propheten die Rede ist. Der Sinn ist vielmehr, Simon und seine Familie solle die oberste Würde behalten, bis Gott selbst durch einen Propheten eine andre Bestimmung treffen, und diesem auf der einen Seite dem Gesetz, auf der andern Seite der Verheissung widersprechenden Zustande ein Ende machen werde, in den man durch die Gewalt der Umstände hineingerathen war und der jedenfalls nur ein provisorischer sein konnte. Die Erwartung eines Propheten dort ruht nicht auf unsrer Stelle, sondern auf Mal. 3, 1. 23, wo ein Prophet als Vorläufer des Messias angekündigt wird.“

Nichts desto weniger aber können wir zuversichtlich behaupten, dass die Auffassung unsrer Stelle vom Messias in den nachexilischen Zeiten die entschieden vorherrschende und wahrscheinlich einzige war (denn Joh. 1, 21 und 7, 40 bezieht sich auf Mal. 3, 23 [4, 5]), schon deshalb, weil das, womit das Deuteronomium (34, 10) abschliesst: Und es stand hinfort kein Prophet mehr auf wie Moseh“, gewiss die gemeinsame Ueberzeugung aller nachexilischen Schriftgelehrten war. Und diese Auffassung ist bis auf die neueren Zeiten, wo man aus polemischen Rücksichten von der althergebrachten Deutung abzuweichen für erspriesslich hielt, in der Synagoge die fast ausschliesslich herrschende geblieben. Dass auch die Samaritaner ihr zugethan waren, lässt sich unzweifelhaft aus dem neuen Testament erweisen. „Das samaritanische Weib sagt in Joh. 4, 25: *οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα.* Da die Samaritaner nur den Pentateuch annehmen, so kann die hier ausgesprochene Vorstellung vom Messias als einem göttlich erleuchteten Lehrer aus keiner andern als aus unserer Stelle geflossen sein. Die letzten Worte stimmen mit Vs. 18 („und er redet zu ihnen Alles, was Ich ihm gebieten werde“) auffallend überein.“ (Hengst.) — Wenn ferner Philippus in Joh. 1, 45 zu Nathanael sagt: „Wir haben Den gefunden, von welchem Moses im Gesetz geschrieben hat“, so kann er dabei nur an unsre Weissagung gedacht haben, denn der ganze Pentateuch hat nur noch eine persönlich-messianische Weissagung, nämlich die vom Stern und Scepter aus Jakob, deren Prädicate aber wenig geeignet waren, den Philippus zu der hier ausgesprochenen

Ueberzeugung zu führen. Dasselbe gilt auch von der Schilohstelle Gen. 49, 10, wenn etwa Philippus diese persönlich gedeutet haben sollte. Ueberdem nöthigen die Worte des Philippus, an eine Weissagung zu denken, die von Moseh selbst ausgegangen ist. — Ebenso führt Joh. 6, 14, wo das Volk nach der Speisung der Fünftausend sagt: „Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll," auf unsre Stelle. Christus selbst hat sie ohne Zweifel im Auge, wenn er Joh. 5, 45—46 sagt: *μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε. εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί. περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν.* „Der Herr muss hier eine bestimmte Stelle des Pentateuchs, einen klaren und runden Ausspruch Mose's im Auge haben. Handelt es sich aber um einen einzelnen Ausspruch, eine directe messianische Verkündigung, so kann nur unsre Stelle gemeint sein. Denn sie ist die einzige Weissagung auf Christum, die Moses, dessen Persönlichkeit hier so stark hervorgehoben wird, in seinem Namen ausgesprochen hat, die einzige, in der den Verächtern des Messias die göttlichen Gerichte gedroht werden" (Hengstenberg). Wenn Lücke meint, Jesus habe diese Stelle nach damaliger Auslegung auf sich bezogen, so hat das seine Richtigkeit; aber wir sehen daraus auch, dass Jesus diese Auslegung als die richtige anerkannt und legitimirt hat. — Nicht minder deutlich und unverkennbar weist das Wort Christi in Joh. 12, 48—50 auf Deut. 18, 18. 19 hin. — Unmöglich ist es ferner, die Beziehung der Worte: *Οὗτός ἐστι ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε* auf Vs. 15: אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן zu verkennen, und es läugnen zu wollen, dass die Stimme vom Himmel dadurch Jesus als Den bezeichnen will, den Moseh dort geweissagt hat. — Auch Stephanus sah die Weissagung vom „Propheten wie Moseh" in Christo erfüllt (Act. 7, 37), eben so Petrus (Act. 3, 22. 23). Was Hofmann (Schriftbew. I, 2 p. 85) anführt („Petrus sagt nicht, dass Jesus ein Prophet gewesen, auf welchen Israel hätte hören sollen, sondern lässt die Juden daraus, dass einerseits Mose Glaubensgehorsam gegen Prophetenwort zur Pflicht gemacht, und dass andrerseits aller Propheten Wort auf das in Christo Geschehene weissagt, den Schluss ziehen, welches Verhalten gegen Christus und die Predigt der Apostel ihnen geziemt hätte und noch zieme"), erscheint nur als eine Ausflucht. Die collectivische Fassung des Wortes *προφήτης* als Bezeichnung „aller Propheten", an und für sich schon unzulässig, wird vollends unmöglich gemacht, durch das: *ἀκούειν τοῦ προφήτου ἐκείνου* in Vs. 23, wodurch es ausser alle Möglichkeit eines Zweifels gesetzt wird, dass Petrus eine bestimmte, einzelne Person unter dem von Moseh geweissagten Propheten wie Moseh sich gedacht habe, und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, Den, von welchem Gott geredet hat durch den Mund aller seiner heiligen Propheten von Alters her.

Doch die Allgemeinheit und Zuversichtlichkeit, mit welcher die neuere Theologie auf der collectivischen Fassung des נָבִיא beharrt, und der Umstand, dass selbst ein Theologe, wie Hengstenberg, der die Unzulässigkeit der collectivischen Fassung so klar erkannt und überzeugend dargethan hat, doch am Ende (in einer Fassung freilich, die noch verkehrter ist, als die collectivische) wieder die ganze Schaar der alttestamentlichen Propheten hineinziehen zu müssen glaubt, — lässt es erwarten, dass auch Momente da sein müssen, welche ihnen die Beziehung auf eine Mehrheit von Propheten nahe gelegt haben. Hengstenberg häuft eine Menge Argumente auf, durch welche die Mitbeziehung auf die Propheten als nothwendig erwiesen werden soll. Wir beginnen ihre Beleuchtung mit den schwächsten: (5.) „Es fehlt nicht an einer leisen, neutestamentlichen Hindeutung, dass die Beziehung auf Christum keine ausschliessliche ist

Sie findet sich in Luc. 11, 50. 51." Diese Stelle lautet: ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν, τὸ ἐκχυνόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου . . . ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. Jedermann sieht, dass diese Stelle trotz der Uebereinstimmung des ἐκζητεῖν mit dem דרש in Deut. 18, 19 vielmehr auf Gen. 4, 9ff. (besonders Vs. 10 vgl. auch Hebr. 11, 5) ruht. Denn von dem Nicht-hören-wollen, das in Deut. 18 Hauptsache, ist hier nicht die Rede, und von dem nach Rache schreienden Blute, das hier die Hauptsache, ist nicht in Deut. 18, wohl aber in Gen. 4 die Rede; wobei auf das ausdrückliche ἀπὸ καταβολῆς κόσμου und ἀπὸ αἵματος Ἄβελ kaum hingewiesen zu werden braucht. — (4.) „Bezieht man die Stelle auf Christum allein, so würde dem Prophetenthum die gesetzliche Legitimation fehlen. Dass aber eine so wichtige Institution derselben entbehren werde, ist nach dem ganzen grundlegenden Charakter der mosaischen Gesetzgebung nicht denkbar. Zudem hat die ganze geschichtliche Erscheinung des Prophetenthums eine solche Basis zu ihrer nothwendigen Voraussetzung." Wir antworten: Nein, umgekehrt, das Gesetz hat die Prophetie zur Voraussetzung, das Gesetz bedarf der Legitimation durch die Prophetie, nicht die Prophetie durch das Gesetz. Die Prophetie bestand schon vor dem Gesetze, von Abrahams Zeiten her (Gen. 20, 7), ja nach dem eben angeführten Ausspruch Christi schon von Abels Zeiten an, und ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου. Auch die Ehe entbehrt der förmlichen Einsetzung und Legitimation im Gesetze, sie bedarf dessen auch nicht, weil sie schon vor dem Gesetze eingesetzt und legitimirt war, — ebenso die Beschneidung, und ebenso auch die Prophetie. Aber die Gesetzgebung bedurfte der Legitimation durch die Prophetie; dadurch dass Moseh als göttlicher Prophet legitimirt war, waren auch seine Gesetze legitimirt. — Gewichtiger sind nun allerdings die folgenden Argumente: (1) Der weitre Zusammenhang spricht gegen die Ausschliessung der Propheten des A. T. Das Deuteronomium trägt vorzugsweise für die Zeit nach dem bald bevorstehenden Abscheiden Mose's Sorge. Von K. 17, 8 an werden nun dem Volke die obrigkeitlichen Gewalten, die Respectspersonen vor Augen gestellt, deren Autorität es sich im Weltlichen und Geistlichen unterwerfen soll. Zuerst die bürgerlichen Obern in K. 17, 8—20, dann die geistlichen Obern in K. 18, Priester und Propheten. In diesem Zusammenhange ist nicht wahrscheinlich, dass der Prophet nur ein Individuum sein sollte. — (2.) Dagegen spricht ferner der nähere Zusammenhang (innerhalb des Abschnittes vom Propheten). Moses untersagt Israel den Gebrauch aller der Mittel, durch welche die Heiden die Grenzen der menschlichen Erkenntniss zu überschreiten suchen (Wahrsagerei, Zeichendeuterei, Beschwörung, Todtenbefragung etc.). Du sollst, sagt er, nicht also thun. Denn was jene auf diese sündliche Weise vergeblich (?!! wo steht das? s. § 15, 1. 2; 91, 5) suchen, das wird dir von deinem Gott wirklich (? muss heissen: in rechter göttlicher Weise) gewährt. Und das geschah doch durch die Propheten. Ferner: Moses hatte, wie er selbst bezeugt, diese Weissagung am Sinai empfangen, bei der Gelegenheit, wo das Volk ergriffen von der furchtbaren Majestät Gottes, gebeten hatte, dass Gott ferner nicht mehr unmittelbar, sondern durch einen Mittler mit ihm reden solle. Demnach müssen wir eine Beziehung auf die fortlaufenden göttlichen Offenbarungen durch die alttest. Propheten erwarten. (3.) Vs. 20—22 werden die Kennzeichen eines falschen Propheten angegeben. Hat nun die Weissagung vom Propheten wie Moses gar keine Beziehung auf die wahren Propheten in Israel, sondern nur und ausschliesslich auf den Messias, so lässt sich kaum eine passende Gedankenverbindung angeben.

So Hengstenberg. Bereitwillig erkennt er an, dass bei allen diesen Momenten

des Zusammenhangs auch die Beziehung auf den Messias, wenn überhaupt Moseh etwas von einem Messias wusste, nicht nur höchst passend war, sondern auch mit Nothwendigkeit erwartet werden musste. Wir acceptiren dies Zugeständniss, und geben unsrerseits willig zu, dass, wenn der Ausdruck „ein Prophet wie Moseh" sprachlich die Deutung auf eine Mehrheit von Propheten und sachlich die Beziehung auf die Propheten vor Christo zuliesse (was aber Beides, wie oben gezeigt wurde, nicht der Fall ist), dass dann diese Auffassung sehr passend und dem Zusammenhang vollkommen angemessen wäre; — ja noch mehr, auch das müssen wir zugeben, dass, wenn wir den Zusammenhang nicht vom Standpuncte der Weissagung, sondern vom Standpuncte der Erfüllung aus beurtheilen, derselbe allerdings lückenhaft erscheint, insofern dann nämlich zwischen Moseh und dem Propheten wie Moseh eine grosse unausgefüllte Zeitkluft liegt, während doch der Zusammenhang nach den drei von Hengstenberg geltend gemachten Momenten den Hinweis auf eine stetige prophetische Mittlerthätigkeit erwarten lässt.

Soll uns dies nun aber nöthigen, mit Hengstenberg zu dem Nebelbilde einer idealen Person unsre Zuflucht zu nehmen? Mit Nichten! Denn es ist für uns ein völlig unvollziehbarer Gedanke: eine einheitliche Person, die sich in eine Menge von Personen auflöst, ein concreter Begriff, der ein Abstractum ist, eine Person, die nur Idee und eine Idee, die doch wieder Person sein soll!

Wir haben die Lösung des Räthsels schon angedeutet. Die Schwierigkeit fällt von selbst weg, wenn wir im Vaticinium und nicht im Eventus unsern Standpunct nehmen. Als sich am Sinai die Nothwendigkeit einer Mittlerschaft zwischen Jehovah und dem Volke durch Moseh herausstellte, und Jehovah diese Mittlerschaft nicht nur billigte und anerkannte, sondern auch eine Erneuerung dieses Verhältnisses in der Zukunft verhiess, da mochte sich Moseh die Erfüllung dieser Verheissung als bald nach seinem Abscheiden eintretend denken. Und als er nun sein Volk von den heidnischen Wahrsagern und Zeichendeutern so wie von den falschen Propheten weg zu den wahrhaften göttlichen Offenbarungen hinwenden wollte, da stand das Bild des ihm verkündeten grossen Propheten, dessen Stellung zu Jehovah der seinigen gleich, so sehr im Vordergrunde seiner in die Zukunft schauenden Seele, dass er das Volk nur auf ihn hinwies. Wenn er sich nun aber die Zukunft dieses Propheten viel näher dachte, als der Erfolg auswies, so befand er sich in demselben Falle, wie die Apostel, die den Tag des Herrn, den sie im Geiste geschaut, als nahe verkündeten.

Aber ein gewisses Maass von Wahrheit liegt der Hengstenberg'schen Darstellung allerdings zu Grunde; nämlich dies, dass alle Propheten nach Moseh Vorläufer und Vorboten des zu erwartenden grossen Propheten wie Moseh waren, sich als solche kund gaben und vom gläubigen Volke als solche angesehen wurden, dass derselbe Geist (der Geist Christi 1 Petr. 1, 11) aus ihnen redete, der in absoluter Fülle in Christo wohnte. So lange also er selbst nicht erschien, musste und konnte der Glaube des Volkes sich an seine Vorläufer halten, — und die Mahnung Moseh's, die das Volk von heidnischer Mantik und falscher Prophetie weg, auf den zukünftigen Messias als Mittler göttlicher Offenbarung hinwies, stand nicht leer und vergeblich da. Denn so sehr auch die Propheten des A. T. unter dem Messias standen, so bildeten sie doch zur heidnischen Mantik und zu den Pseudopropheten in Israel ganz denselben Gegensatz, wie er selbst.

Noch auf Eins haben wir schliesslich aufmerksam zu machen. Eigenthümlich ist es bei der Bezeichnung „ein Prophet wie Moseh" und wohl zu beachten, dass dieselbe, indem sie einerseits dem Wortlaute nach eine vollkommne Gleichstellung des verheissenen Propheten mit Moseh aussagt, doch andrerseits, wenn diese Gleichstellung nach

allen Seiten hin vollzogen wird, zugleich auch eine Gegenüberstellung beider involvirt, ähnlich wie die Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam auch einen Gegensatz zwischen beiden in sich birgt. Betrachten wir in unserm Falle die Parallele bloss von der formalen Seite, die allerdings, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit Num. 12, 6—8 zeigt, zunächst und hauptsächlich in Betracht kommt, — so bleibt die Gleichstellung eine reine: wie Moseh betraut mit dem ganzen Hause Jehovah's, wie Moseh verkehrend mit dem Herrn von Angesicht zu Angesicht. Ziehen wir sie aber auch nach ihrem Inhalte in Betracht, so entwickelt sich bald aus der Gleichstellung ein Gegensatz. Ein Prophet, der in eben so einziger Weise wie Moseh zu seiner Zeit, mit dem Herrn verkehrt, der, wie nur Moseh, mit dem ganzen Hause Jehovah's betraut ist, muss diese ausserordentliche Begabung und einzigartige Stellung auch zu einem ebenso ausserordentlichen und einzigartigen Zwecke wie Moseh empfangen haben: er muss wie Moseh ein Erlöser des Volkes, ein Gründer und Ausrichter eines neuen Bundes mit Jehovah sein, und weil ein neuer Bund besser sein muss als der vorangegangene, so muss auch der Prophet wie Moseh ein solcher sein, der eben dadurch grösser ist als Moseh. Es liegt aber im Wesen und Begriff der Weissagung als des in die Geschichte versenkten göttlichen Wissens von der Zukunft, dass das menschliche Verständniss derselben mit der fortschreitenden Geschichte, d. h. mit der fortschreitenden Annäherung zur Erfüllung, immer klarer, tiefer und umfassender wird. So lange der Bund, den Jehovah durch Moseh's Mittlerschaft gegründet, noch neu war, so lange der Glaube des Volkes an ihm noch volle Genüge hatte und das Bewusstsein von der Nothwendigkeit eines noch bessern und höhern Bundes sich noch nicht Bahn gebrochen hatte, blieb gewiss das Verständniss unsrer Weissagung an ihrer formalen Seite haften. Sobald aber auf Grund der vorangeschrittenen geschichtlichen Entwicklung durch Vermittelung der spätern Prophetie die Unzulänglichkeit dieses Bundes zur vollen und absoluten Darstellung des Heils zum Bewusstsein gekommen war, konnte und musste auch das Verständniss unsrer Weissagung von der Form auf den Inhalt, von der Schaale auf den Kern dringen, und ein Zeugniss dafür, dass es geschehen ist, giebt die Auffassung unsrer Weissagung in der jüdischen Theologie der nachexilischen Zeit. Was die spätern Propheten von einem neuen Bunde, den Jehovah mit seinem Volke schliessen werde, und von dem Mittler dieses Bundes, dem מַלְאַךְ הַבְּרִית (Mal. 3, 1), verkündet hatten, das ruht auf unsrer Weissagung, ist eine weitre Entfaltung ihres Verständnisses.

4. Der **Bund im Lande Moab's** ruht auf dem Bunde am Sinai, und hat denselben zur Voraussetzung. Die Erneuerung des Bundes in den Arbot Moab hat ihren Grund darin, dass das ganze Geschlecht, welches am Sinai desselben theilhaftig geworden, sich zu Kadesch ausserhalb desselben gesetzt hat, in Folge dessen verworfen wurde und nun ausgestorben ist. Aber wenn auch das Geschlecht der Wüste verworfen wurde, so ist damit nicht zugleich auch der Bund der Wüste verworfen worden; vielmehr hat der Bund auch während der 38 Jahre der Verwerfung bestanden. Die Israeliten in den Arbot Moab sind ein neues Geschlecht, ein erneuertes Israel, daher die Erneuerung des Bundes; aber sie sind doch auch die Kinder und Erben Derer, die am Sinai in die Pflichten und Rechte des Bundes mit Jehovah eingegangen sind, und da dieser Bund auf Kinder und Kindeskinder, auf alle künftigen Geschlechter Israels, angelegt war, so bedarf es nur einer Erneuerung desselben bloss durch das Wort, ohne Bundesopfer und Bundesmahl. Was Moseh jetzt in den Arbot Moab mit Israel verhandelte, ist in demselben Sinne eine Erneurung des Bundes, wie Samuels Verhandlungen zu Mizpah (1 Sam. 7), und wie jede Erneuernng nach allgemeinem Abfall eine Erneue-

rung des Bundes genannt werden kann. — Der Fortschritt aber, den dieser Bund im Verhältniss zum sinaitischen Bunde bezeichnet, besteht theils in dem engern Anschluss des deuteronomischen Gesetzes an die Bedürfnisse des Wohnens im heiligen Lande, theils in dem Fortschritt der Weissagung von der Zukunft dieses Wohnens. In dieser Beziehung bildet namentlich der Segen und Fluch, den Moseh dem Volke zur Wahl vorlegt, das neue Moment des Fortschrittes.

Moseh's Abschied und Tod.

§ 98. (Deut. 31—34.) — Nachdem Moseh das deuteronomische Gesetz mit seinem Segen und Fluch aufgeschrieben hatte, übergab er dasselbe den Priestern und Aeltesten mit der Verpflichtung, es zur Seite der Bundeslade ins Allerheiligste zu legen, damit es daselbst als Urkunde des erneuerten Bundes ein Zeuge sei gegen Israel; — und befiehlt ihnen, es alle sieben Jahre am Feste der Laubhütten dem versammelten Volke vorzulesen. — Schon früher (Num. 27, 22f.) hatte Moseh den Josua durch Handauflegung zu seinem Nachfolger in der Führung Israels geweiht und ihn als solchen der ganzen Gemeinde vorgestellt. Nun da er seine Vermahnung an das Volk geendet hat, wandte er sich nochmals an ihn und gebot ihm im Namen Jehovah's: „Sei fest und stark, denn du sollst die Kinder Israel bringen in das Land, das Ich ihnen geschworen und Ich will mit dir sein." Diese Mahnung und Verheissung an seinen Nachfolger gab demselben der scheidende Führer in der Stiftshütte, wohin er ihn zu diesem Zwecke beschieden hatte, im Angesichte Jehovah's, dessen Gegenwart das Hervortreten der Wolkensäule bezeugt. Dort nun verkündigt Jehovah dem Moseh auch auf das Bestimmteste, was derselbe bisher nur in dunkeler Ahnung befürchtet hatte, — den zukünftigen schweren Abfall Israels und gebietet ihm, darüber ein Lied zu schreiben und dasselbe dem Gedächtnisse des Volkes einzuprägen, damit wenn der angedrohte Fluch über sie kommt, dieses Lied vor ihnen spreche als ein Zeuge (31, 21). Und noch an demselben Tage kam Moseh diesem Gebote nach und schrieb aus der Fülle des Geistes, die in ihm wohnte, ein Lied eben so majestätisch schön in der Form, wie furchtbar ernst und erschütternd seinem Inhalte nach (K. 32)[1]). Nochmals an sein Ende gemahnt, spricht er dann, wie einst Jakob auf dem Sterbebette, seinen Segen über die Stämme Israels[2]) und begiebt sich auf den Berg Nebo, wo ihm noch ein umfassender Blick in das Land der Verheissung vergönnt ist[3]). Dort starb Moseh, der Knecht Jehovah's, 120 Jahr alt, und Jehovah selbst begrub ihn, dass kein Mensch sein Grab je zu erkunden vermocht hat[4]).

1. Das **Lied Moseh's** ist besonders commentirt von Camp. Vitringa (Opus

posth. ed. H. Venema. Harling. 1734), J. A. Dathe (Lps. 1768, auch in d. Opuscc. ad crisin et interpret. V. T. spectantibus Lps. 1796) und v. C. W. Justi (Nationalgesänge der Hebräer II, 100 ff.), vgl. auch Lowth, de s. Hebr. poësi. Praelect. XV p. 156 ff. ed. Lips. Der Versicherung de Wette's: „Die Unächtheit dieses Liedes ist längst anerkannt" (Krit. d. isr. Gesch. p. 393) stellt Rosenmüller in d. Scholien die bescheidene Bemerkung gegenüber: Vellem, nominasset Vir doctissimus unum alterumve hominum eruditorum, qui ante ipsum Mosi hoc carmen abjudicassent, aut abjudicandum esse idoneis argumentis demonstrassent. Ueber den dichterischen Werth des Liedes sagt Rosenmüller: cui adhortationum vi et gravitate, sententiarum praestantia imaginumque sublimitate haud facile simile inveneris.

2. Ueber den **Segen Moseh's** vgl. J. F. Gaab, Explic. nova C. 33 Deuteron., in d. von Velthuisen, Kuinoel und Ruperti herausgegebenen Commentatt. theol. IV, 374 ff., Herder's Briefe ü. d. Stud. d. Theol. 6. Brief, Justi, Nationalgesänge III, 1 ff., A. Th. Hoffmann, Observv. in difficiliora V. T. loca. Part. I, Jen. 1823, Bleek in Rosenmüllers bibl. Repert. I, 25 ff., L. Diestel, der Segen Jakobs. Braunschw. 1853 S. 114 ff. — Bei der Betrachtung dieses Segens fällt uns zunächst auf, dass der Stamm Simeon unerwähnt geblieben ist. M. Baumgarten bemerkt dazu: „Dass Simeon übergangen wird, kann nicht den Sinn haben, dass er als ungesegnet gedacht werden soll. Denn er ist jedenfalls in dem allgemeinen Segen (Vs. 1. 29) eingeschlossen, so wie selbst die Söhne Jakobs, welche von dem Vater nur drohende Worte empfingen, dennoch gesegnet heissen. Dass aber Mose Simeons nicht namentlich gedenkt, um auch in Beziehung auf ihn wie bei Ruben und Levi das harte Wort des Patriarchen ausdrücklich zu mildern, hat schon Ephraim mit richtiger Einsicht darauf zurückgeführt, dass das über Simeon durch Jakob verhängte Urtheil der Zerstreuung, nach welchem er eben nicht etwas für sich sondern nur in den Grenzen der Andern ist, nicht wie im Stamme Levi durch eine That des Glaubens und Gehorsams aufgehoben oder ermässigt, sondern im Gegentheil durch die Frechheit seines Fürsten Simri (Num. 25, 14), von welcher wir auch in der auffallend geringen Zahl Simeons (Num. 26, 14) eine Folge zu erkennen glaubten, noch mehr befestigt worden sei." Damit möchte wohl das Beste gesagt sein, was sich über diese Schwierigkeit sagen lässt, falls man sich nicht zu der Annahme entschliessen kann, dass der Segen nicht in seiner vollen Integrität auf uns gekommen sei (Diestel.). — Ferner fällt es auf, dass der Segen Moseh's aller speciellen messianischen Beziehungen entbehrt, während doch schon der Segen Jakobs solche sehr deutlich hervortreten liess, und seitdem die messianische Erwartung durch die Weissagung über den Stern aus Jakob und den Propheten wie Moseh, eine so bedeutende Ausbildung erfahren hat. Aber gerade daraus erklärt sich vielleicht das Zurücktreten derselben an diesem Orte. Seit Jakobs Zeiten hatte die messianische Erwartung den grossen Fortschritt zur Erkenntniss eines einheitlichen persönlichen Messias gemacht, aber zu der klaren und sichern Erkenntniss, aus welchem der Stämme oder Geschlechter der persönliche Messias hervorgehen werde, war sie noch nicht vorgedrungen. Bileams wie Moseh's Weissagung hatten ihn noch ganz allgemein aus Jakobs Nachkommenschaft, aus der Mitte Israels hervorgehen lassen. Zwar war schon in Gen. 49 der Stamm Judah vor den übrigen Stämmen ausgezeichnet worden als derjenige, dem der Principat unter den Stämmen zugedacht war, — aber noch war die Auszeichnung dieses Stammes zu sehr in unbestimmter Allgemeinheit verblieben, als dass schon jetzt die Erwartung des persönlichen Messias in ihr fest und sicher hätte Wurzel fassen können, — das geschah erst in Davids Zeit. Ja man wird sagen können, die Auszeichnung, welche der Segen Jakobs dem Stamme Ju-

dah verliehen hatte, war seitdem eher noch mehr in den Hintergrund getreten, denn weder Moseh, noch Aharon, noch Josua gehörten diesem Stamme an. — War es nun einerseits Moseh schon klar geworden, dass das Heil der Völker von einem einheitlichen, persönlichen Heilsbringer ausgehen solle, war es ihm aber auch andrerseits noch nicht offenbar geworden, aus welchem der Stämme Israels dieser Heilsbringer hervorgehen solle, so musste er in diesen Segenssprüchen, wo es darauf ankam, die Zukunft der einzelnen Stämme durch Hervorhebung des besondern Segens, der in einem jeden sich entfalten solle, Umgang nehmen. — Was die Authentie des Segens Moseh's betrifft, so ist dieselbe noch neuerlich von Diestel l. c. in überzeugender Weise vertheidigt worden. In der That enthalten die einzelnen Segenssprüche auch nicht das Mindeste, was nur von ferne dazu berechtigen könnte, an ein Vaticinium post eventum zu denken. Nur die allgemein gehaltenen Eingangs- und Schlussworte glaubt der ebengenannte Kritiker als spätere Zusätze ansehen zu müssen. Was aber die Schlussworte zunächst betrifft, so sehe ich durchaus nicht ein, mit welchem Grunde man sie dem Moseh absprechen könnte. Etwas anders freilich steht es mit den Eingangsworten, insofern hier wenigstens eine Stelle sich findet, die der Annahme Diestel's günstig erscheint, nämlich Vs. 4: „Das Gesetz hat uns Moseh geboten." Man muss gestehen, dass diese Worte im Munde Moseh's befremden. In ansprechender Weise sucht Baumgarten diese Schwierigkeit zu beseitigen: „Mit diesem Worte, sagt er, tritt Mose ganz in das Volk hinein, und Mose, der Vermittler des Gesetzes, der Mann Gottes, ist ihm eine objective Person, gleichwie David sich in das Gemeingefühl des Volkes versetzt und von dem Könige Israels redet (Ps. 20 und 21)." Aber die beiderseitige Ausdrucksweise ist doch nicht ganz analog. Stände an unsrer Stelle: Moseh hat euch das Gesetz gegeben, so würde sie durchaus nichts Auffälliges enthalten. Berücksichtigen wir, dass Moseh diesen Segen nicht, wie das Lied und das deuteronomische Gesetz, selbst aufgezeichnet hat, vielmehr denselben kurz (vielleicht unmittelbar) vor seinem Hingange auf den Berg Nebo zum Volke gesprochen hat, und derselbe daher wahrscheinlich erst vom schliesslichen Redactor des Pentateuchs aufgenommen worden ist, so kann die Annahme nicht besonders verfänglich erscheinen, dass dieser die etwa von einem andern gottbegeisterten Sänger hinzugedichteten Eingangs- (vielleicht auch Schluss-) Worte mit aufgenommen habe.

3. Dass der Blick Moseh's in das gelobte Land von der Höhe des Nebo ein Blick mit den leiblichen Augen war, nicht aber ein Blick des innern Auges, nicht ein ekstatisches Schauen, sondern ein Schauen des wachen Bewusstseins, ergiebt sich gleich sehr aus der Sache, wie aus dem Ausdruck. Von einer Ekstase ist hier mit keinem Worte die Rede. Der Gegensatz, der darin liegt, dass er das gelobte Land nicht mit seinem Fusse betreten, wohl aber mit seinen Augen schauen soll, nöthigt, an das leibliche Auge zu denken. Man lese nur das Wort Jehovah's in K. 34, 4: „Ich lasse es dich schauen mit deinen Augen, aber hinüber sollst du nicht kommen", und wie gleich darauf Vs. 7 gerühmt wird, dass Moseh's Auge, als er 120 Jahr alt starb, nicht blöde geworden sei. Nichts desto weniger sind wir aber genöthigt, besonders wegen der genauen und umfassenden Angabe dessen, was er sah (in Vs. 1—3), und wegen des Ausdrucks „Jehovah liess ihn das Land schauen" eine wunderbare Erhöhung seiner natürlichen Sehkraft anzunehmen. — Die ziemlich unnütze Frage, woher der Verfasser von Deut. 34 das Alles so genau habe erfahren können, findet darin ihre Beantwortung, dass er die desfallsigen Befehle und Verheissungen Jehovah's in Num. 27, 12 f. und Deut. 32, 49 ff. kannte und dass der Geist Gottes, unter dessen Erleuchtung er

schrieb, ihm als thatsächlich geschehen vergewisserte, was in jenen Worten angekündigt war.

4. Moseh starb daselbst, sagt die Urkunde עַל־פִּי יְהוָה (Vs. 5) „nach dem Munde, d. h. nach dem Worte Gottes“ (die Rabbinen deuten: „am Munde Gottes“ und nennen den Tod Moseh's einen Tod des Kusses, vgl. Eisenmenger, Entdeckt. Judenth. I, 857 ff.). Unmittelbar daran schliesst sich die Aussage: Und er begrub ihn in dem Thale im Lande Moab. Wenn es auch grammatisch zulässig wäre, das Verbum impersonell zu fassen („man begrub ihn“, LXX: ἔθαψαν αὐτόν) oder dem Verb das Subject zu entnehmen: „er begrub ihn“, d. h. derjenige, der ihn eben begrub (so Rosenmüller: et sepelivit eum, scil. sepeliens), so würde doch der Zusammenhang dem entgegen sein und dazu nöthigen, Jehovah aus dem Vorigen als Subject herüberzunehmen; denn der Zusatz: „und kein Mensch weiss sein Grab bis auf diesen Tag“ führt unabweisbar auf eine ganz besondre Art des Begräbnisses. Das Thal, in welchem Moseh begraben wurde, muss ein Hochthal im Gebirge Pisgah sein; wenigstens darf keinenfalls an die Arbot Moab gedacht werden.

Auf die Frage, warum denn Jehovah selbst Moseh'n begraben habe, hat man schon von den Zeiten der Kirchenväter her ziemlich allgemein geantwortet, es habe dadurch einer abergläubischen oder abgöttischen Verehrung seines Grabes oder seiner Gebeine vorgebeugt werden sollen. Aber eine solche Verirrung stand damals bei aller Pietät und Verehrung des Volkes gegen den grössten aller Propheten des alten Bundes in der That wenig zu befürchten. Die Anschauung von dem verunreinigenden Einflusse der Gräber und Todtengebeine, die die Gesetzgebung gewiss nicht erst geschaffen, sondern nur adoptirt, legitimirt und geregelt hat, war stark genug, um eine solche Gefahr abzuwenden. Abrahams Grab war jedermänniglich bekannt, es ist aber nie einem Israeliten im alten Bunde eingefallen, demselben abgöttische oder auch nur abergläubische Verehrung zu zollen, so gross auch, und bis an Aberglauben und Abgötterei grenzend, die Verehrung der Person Abrahams bei den spätern Juden war. Auch Jakobs und Josef's Gebeine waren nach Palästina gebracht und dort beigesetzt worden, aber nirgends finden wir eine Spur davon, dass denselben ein abergläubischer Cult gewidmet worden sei. — Wenn also Jehovah selbst die Bestattung Moseh's sich vorbehielt, so kann der Grund nur darin liegen, dass ihm eine Bestattung zugedacht war, wie Menschen sie nicht auszurichten vermögen. Dass es um das Begräbniss Moseh's eine ganz eigene Bewandtniss gehabt haben müsse, ersehen wir schon aus unsrer Stelle und es bestätigt sich uns dies in einer sehr merkwürdigen Weise durch die neutestamentliche Verklärungsgeschichte Jesu (Matth. 17), wo Moseh und Elias den in der Verklärungsglorie leuchtenden Erlöser umstanden. Wir sehen hier deutlich, was wir aus der alttest. Darstellung nur muthmaassen oder ahnen können, dass es mit dem Begräbnisse Moseh's durch die Hand Jehovah's sein Absehen darauf gehabt haben müsse, ihn mit Henoch und Elias in gleiche Kategorie zu stellen, ihn nicht gleicherweise wie die übrigen Adamskinder in die Grube fahren zu lassen, sondern ihm nach Leib und Seele einen Zustand zu bereiten, wie er jenen beiden Gottesmännern zu Theil wurde. Zwar dem Tode selbst wurde Moseh nicht in der Weise wie Henoch und Elias entnommen, er starb wirklich und sein Leichnam wurde wirklich begraben, — das sagen die Worte der Urkunde ausdrücklich; — aber mit grösster Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, dass er wie sie der Verwesung entnommen worden ist. Menschen bestatten den Leichnam zur Verwesung; wenn nun Jehovah den Leichnam Moseh's nicht durch Menschen bestatten liess, so liegt es nahe, den Grund darin zu suchen, dass Er ihn nicht der Verwesung überlassen wissen wollte,

sondern in der Bestattung durch seine eigene Hand eine Kraft dazu that, die ihn der Verwesung entnahm und ihm den Uebergang zu derselben Existenzform bahnte, zu der Henoch und Elias ohne Tod und Begräbniss geführt wurden. Um der einen Sünde willen am Haderwasser zu Kadesch war Moseh nach dem rücksichtslosen Ernste der göttlichen Gerechtigkeit demselben Todesbann verfallen, wie das ganze Geschlecht Derer, die zu Kadesch den Bund und die Verheissung verachteten. Wie sie soll er sterben, ohne das verheissene Land betreten zu haben, so viel geringer auch seine Sünde war, als die ihrige; weil das Gericht Gottes am Hause Gottes beginnt und das Maass seiner Strenge sich nach dem Maasse des Berufes und der Gnade misst. Das fordert die Gerechtigkeit, aber sobald der Gerechtigkeit Genüge geschehen ist, tritt, wie nach rücksichtslos zürnendem Ungewitter die Sonne der Gnade um so herrlicher und wohlthuender über Diejenigen hervor, die der Zorn der Gerechtigkeit hat züchtigen, nicht aber hat verderben müssen. Diese den Zorn durchbrechende Gnade Jehovah's zeigt sich zunächst darin, dass Moseh zwar gleich den Andern das Land der Verheissung nicht betreten soll, aber doch es, was Jenen verwehrt blieb, mit leiblichem, wunderbar dazu gestärktem Auge schauen soll, ehe er stirbt; sie zeigt sich ferner darin, dass er zwar stirbt, wie die Uebrigen, aber nicht begraben wird, wie die Uebrigen. Vor den Augen des Volkes trifft den Führer und Gesetzgeber des Volkes eine Strafe, die es von der Unnachsichtigkeit des göttlichen Strafernstes kräftiger überzeugt, als die kräftigste Mahnung es vermocht hätte; aber dann wird auch „dem Gestraften wieder gebührend Ehre zu Theil vor demselben Volke", damit auch das Volk den die Wetter der Gerichte Gottes hindurchbrechenden Sonnenblick der Gnade erkennen könne. Um ein Exempel der Gerechtigkeit zu statuiren, liess Jehovah ihn sterben vor der Einführung in das Land der Ruhe und der Verheissung, und um ein Exempel und Vorbild der Gnade zu statuiren, bahnte Er selbst ihm den Weg zur Einführung in ein andres noch nicht gekanntes und geschautes Land der Ruhe und der Verheissung.

Die Existenzform des jenseitigen Lebens, der Moseh durch das Begräbniss von der Hand Jehovah's zugeführt wurde, möchte wohl wesentlich dieselbe sein, der Henoch durch seine Hinwegnahme und Elias durch seine Himmelfahrt zugeführt wurde, obwohl der Weg dazu für ihn ein andrer war als für jene. Wie dieselbe zu denken und zu beschreiben sei, das wissen wir nicht. Wir wissen nicht, was sie war, höchstens können wir vermuthen, was sie nicht war: nämlich nicht ein Zustand absoluter Verklärung und Vollendung, dessen Erstling Christus sein musste (1 Cor. 15, 20. 23), aber auch nicht der Zustand des dunkeln Scheollebens aller übrigen Adamskinder, sondern ein Mittleres zwischen Beidem, für welches wir noch keine Anschauung und keine Begriffe haben.

Für die Richtigkeit unsrer Auffassung scheint auch das apostolische Datum im Briefe Judä Vs. 9 Zeugniss abzulegen. Dort ist nämlich von einem Streit und Wortwechsel des Erzengels Michael mit dem Teufel über den Leichnam Moseh's die Rede, der jedenfalls zu unsrer Stelle in Beziehung steht. Die Worte lauten: *Ὅτε Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος τότε τῷ Διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλ' εἶπεν· Ἐπιτιμήσαι σοι Κύριος.* — Wir haben es hier natürlich nur mit dem von Judas berichteten Factum an sich, nicht mit der Bedeutung und Stellung, die es in seiner Argumentation einnimmt, zu thun. Da fragt es sich denn zunächst: Wie kam Judas zu dieser Nachricht, von der sich nirgends sonst im ganzen Bereiche der kanonischen Schriften alten und neuen Testamentes eine Kunde findet, und die er doch so anführt, als wäre sie seinen Lesern nicht nur längst bekannt, sondern auch als habe sie unbestritten und unbestreitbar die Geltung eines zuversichtlichen, völlig beglaubigten Factums?

Die Alexandriner Clemens (Adumbratt. in ep. Jud. Opp. ed. Potter II, 1008), Origenes (de princ. III, 2, 1) und Didymus (Enarr. in ep. Jud.) kennen ein jüdisches Apokryphon unter dem Titel der Auffahrt Moseh's (*ἀνάβασις* s. *ἀνάληψις Μωϋσέως*), in welchem ebenfalls von diesem Streite Michaels mit Satan die Rede war. Clemens (?) sagt bei Erörtrung der betreffenden Stelle aus dem Briefe Judä: Hic confirmat assumtionem Moysis; — Origenes sagt, von der Verführung der Eva durch die Schlange handelnd: De quo in Ascensione Moysis, cujus libelli meminit in epistola sua apostolus Judas, Michael Archangelus cum Diabolo disputans de corpore Moysis ait, a Diabolo inspiratam serpentem causam exstitisse praevaricationis Adam et Evae; — Didymus sagt, dass die Manichäer sowohl die Auffahrt Mosis als auch den Brief Judä wegen des in beiden berichteten Streites zwischen Michael und Satan verwerfen. Wenn man nun aus diesen Aeusserungen folgert, Judas habe das Datum aus jenem Apokryph entnommen, oder bloss auf diese Autorität hin es sich angeeignet, so ist das offenbar ein sehr voreiliger Schluss. Niemand wird auf Grund jener patristischen Zeugnisse behaupten dürfen, dass zur Zeit, als Judas schrieb, die Auffahrt Mosis schon vorhanden war, — oder wenn sie vorhanden war, dass Judas sie gekannt und benutzt habe, — oder wenn er sie gekannt, dass er bloss auf ihre Autorität hin das Factum anerkannt habe. Beide Verfasser, des Briefes Judä und der Auffahrt Mosis, können gar wohl völlig unabhängig von einander aus derselben Quelle, nämlich aus der Tradition, geschöpft haben. Dies wird sogar sehr wahrscheinlich dadurch, dass die Auffahrt Mosis allem Anscheine nach ein Product jüdisch-alexandrinischer Pseudepigraphie war, mit deren Erzeugnissen wir schwerlich bei Judas nähere Bekanntschaft vorauszusetzen berechtigt sind. Dass aber die Sage von dem Streite Michaels mit Satan über den Leib Moseh's auch im rabbinisch-jüdischen Sagenkreise vorhanden und anerkannt war, ergiebt sich aus den häufigen Erwähnungen desselben bei den Rabbinen (cf. Lightfoot Opp. I, 353 u. Wetstein ad ep. Jud. 9), und gewiss liegt die Annahme, dass Judas aus dieser Quelle geschöpft habe ungleich näher.

Die weitre Frage ist nun, ob das jedenfalls traditionelle Datum durch die Anerkennung des Judas apostolische Beglaubigung erhalten habe und deshalb als historisches Factum anzusehen sei? Denn dass der Verfasser des Briefes es als solches angesehen und geltend gemacht habe, bedarf keines Beweises. Es wird also die Beantwortung unsrer Frage davon abhängen, 1) wie man zu der schon in der ältesten Kirche angezweifelten Kanonicität des Briefes steht, und 2) wie man, bei Anerkennung der Kanonicität, zu dem mit dem Kanonicitätsbegriff correlaten Inspirationsbegriff steht. Die Verhandlungen über diese beiden Fragen sind aber so weitschichtig, dass man an diesem Orte nicht ein näheres Eingehen in dieselben erwarten wird. Wir können daher nur einfach die Behauptung hinstellen ad 1), dass der Brief uns als kanonisch und somit auch als unter dem Beistande des h. Geistes abgefasst gilt, — und ad 2) dass die Anerkennung und Anwendung jener Ueberliefrung in einem kanonischen Briefe uns als apostolische Beglaubigung derselben gilt, und zwar deshalb weil sie heilsgeschichtlichen Inhaltes ist. So wenig wir auch apostolischen Allegationen aus der rabbinischen Tradition oder Forschung in chronologischen, geographischen oder bloss äusserlich geschichtlichen Daten eine unter allen Umständen zwingende Autorität zuzuschreiben uns genöthigt sehen, so sehr müssen wir daran festhalten, dass denselben, wenn sie heilsgeschichtlichen oder dogmatischen Charakter haben, apostolische d. h. durch den Geist Gottes beglaubigte, Autorität zukomme.

Wie, wann und durch wessen Vermittelung die Kunde von jenem Ereignisse aus der übersinnlichen Welt entstanden sei, muss dahin gestellt bleiben. Dass es sich that-

sächlich an den Tod Moseh's anschloss, scheint keinem Zweifel unterliegen zu können; zugleich ist aber auch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Kenntnissnahme von demselben auf dem Bericht des Deuteronomisten vom Tode Moseh's ruht, da dieselbe bei näherer Betrachtung sich als eine Entfaltung und Erweitrung der dort vorliegenden Kunde darstellt. Die Vermittelung des beiderseitigen Berichtes zur Einheit des Factums und Datums liegt darin, dass Jehovah Alles, was Er im, am und zum Bunde mit Israel thut, durch den Maleach-Jehovah thut, der Ihn persönlich repräsentirt (§ 28, 3; 47, 2; 51, 3; Bd. I, § 50, 2), wobei die Urkunde den Ausrichter bald genauer als Maleach-Jehovah, bald ungenauer als Jehovah schlechthin bezeichnet, — und zweitens darin, dass die spätere jüdische Theologie seit Daniels Zeiten den Maleach-Jehovah als Engelfürst, oder Erzengel Michael bezeichnet (Bd. I, § 50, 2 S. 153). Auf Grund dieser nachweisbaren und bereits nachgewiesenen Thatsachen können wir die Worte in Deut. 34, 6: „Und er begrub ihn" so fassen, als stände da: der Maleach-Jehovah d. i. Michael begrub ihn. Dieser Michael ist nun hier, wie bei Daniel und in der Apokalypse, jene eminente, der überirdischen Welt angehörige Persönlichkeit, die „als der grosse Fürst Israels für die Söhne dieses Volkes steht (Dan 10, 13. 21; 12, 1) und in Folge dessen auch als Fürst des neuen Israel für die Söhne des neuen Bundesvolkes streitet (Apoc. 12, 7). Das läugnet auch Hengstenberg (Beitr. I, 165 ff. Offenb. Joh. I, 611 ff.) nicht, vielmehr behauptet er es, aber wie den Maleach-Jehovah, so sieht er auch den mit ihm identischen Michael nicht als Repräsentanten der Person Jehovah's, sondern als diese selbst, als den unerschaffenen Logos an. Diese Auffassung erweist sich an jeder einzelnen Stelle, wo Michael genannt wird, schon beim ersten Blicke als eine unmögliche, weshalb auch selbst Ausleger wie Stier, die mit Hengstenberg an der Wesens-Identität des Maleach-Jehovah mit dem Logos festhalten (Pseudo-Jes. S. 758), doch nicht umhin können, die Identität des Engelfürsten Michael mit dem Logos weit von sich zu weisen (Brief Judä S. 53), wobei dann diese Ausleger freilich mit dem Maleach-Jehovah in die Brüche kommen müssen. So sagt Stier (Brief Judä l. c.): „Michael wird eben in Gottes Auftrag der Bestatter gewesen sein", gewiss richtig, aber damit fällt auch die scheinbarste Stütze für die Ansicht, dass der Maleach-Jehovah mit Jehovah dem Wesen nach Eins sei.

Ist nun bei Deut 34, 6 an sich schon die Vermuthung naheliegend und berechtigt, dass die Bestattung Moseh's, nicht durch Menschen, sondern durch Jehovah selbst oder seinen persönlichen Repräsentanten, darauf abgesehen war, um eine andre Thüre zum Eingang in das jenseitige Dasein zu öffnen, als diejenige ist, durch welche die übrigen Menschenkinder hindurchgehen, ihm einen andern Weg zum ewigen Leben zu bahnen als den der Verwesung des Leibes und des dunkeln Schattenlebens im Scheol; und wird uns diese Vermuthung fast bis zur Gewissheit durch die Geschichte der Verklärung Christi (Matth. 17) bestätigt, so können wir nun auch den Streit Michaels mit Satan um den Leib Moseh's unter einem Gesichtspuncte erkennen, von wo dies Datum uns „nicht als apokryphischer Aberwitz, sondern als apostolische Weisheit" (Baumg.) erscheint. Ist Satan der Urheber des Todes in der Menschenwelt und darum auch der Herrscher des Todes, ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, wie der Hebräerbrief sagt (2, 14), so ist er allerdings dabei interessirt, wenn Gottes Gnade den Leib Moseh's dem allgemeinen Geschick und Gericht der sündigen Menschenkinder entziehen will, um so mehr als Moseh's Tod nicht bloss Sold der allgemeinen Sünde, der Sündhaftigkeit, sondern die Strafe für eine besondre Sünde und zudem für eine Sünde im heilsgeschichtlichen Gebiete ist. Er starb ja nicht sowohl, wie alle andere Menschen, in der Eigenschaft eines sündigen Adamskindes, sondern in der Eigenschaft des Gesetzgebers und Bundesmittlers, weil und insofern er dieses Amt

gebrochen und verletzt hatte. Bei der hohen heilsgeschichtlichen Stellung, die Moseh einnahm, hatte Satan ein ganz besondres Interesse dabei, dass Moseh den Sold seiner Sünde in seiner ganzen Ausdehnung schmecke, denn diese Sünde und der Tod, mit dem sie bestraft wurde, war gewissermaassen ein Zeugniss von der Unzulänglichkeit und unvollkommnen, ungenügenden Ausrichtung seines Mittleramtes, warf also einen dunkeln Schatten auf den Bund selbst, den er gegründet hatte. Aber gerade darum liess auch Gott, nachdem der Zorn in ausserordentlicher Weise Gericht geübt hatte, die Gnade in ausserordentlicher Weise wirken. Satan, ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός (Apoc. 12, 10), der da weiss, dass Gott auch gegen ihn gerecht sein will und muss, trotzt und pocht auf sein Recht, — aber Michael, der erhabene Geisterfürst, der eigentliche Fürst und Vertreter Israels in der Geisterwelt des Himmels, der in jedem Streite für die Söhne Israels steht (Dan. 12, 1), verrichtet trotz Satans Einsprache das ihm aufgetragene Werk, nicht durch Schelten, Pochen und Lästrung ihn zum Schweigen bringend (Judä 9), sondern durch ruhige, heilige, ernste Abwehr und Bedräuung.

Im Lichte dieses Verständnisses gewinnt jener auf den ersten Blick so seltsame Streit der beiden Geisterfürsten über den Leib Moseh's eine hochbedeutsame heilsgeschichtliche Wichtigkeit, und das Factum selbst, dass Jehovah trotz Satans Einsprache den Leib Moseh's dem allgemeinen Schicksal der sündigen Menschenkinder entnahm, wird zu einem Vorbilde und Vorspiel zukünftiger unendlich grösserer und herrlicherer Dinge. Dass der Gründer des alten Bundes sterben musste um seiner Sünde willen, ist ein Zeugniss dafür, dass er noch nicht der rechte Mittler, und der durch ihn vermittelte Bund noch nicht vollkommen ist, dass derselbe, obwohl לְדֹרֹת עוֹלָם gegründet, doch noch einer Vervollkommnung durch einen zweiten Mittler, der ewiglich lebt, bedarf. Der Tod Moseh's war nicht wie der Tod des ersten Adam, der in die Verwesung mündet; er war aber auch nicht wie der Tod des zweiten Adam, der in die Auferstehung mündet; er war vielmehr ein Mittleres zwischen beiden Todesgestalten, wie Moseh selbst und sein Amt eine mittlere Stellung einnimmt zwischen dem ersten und zweiten Adam, zwischen dem Haupte der sündigen, sterbenden Menschheit und dem Haupte der von Sünde und Tod erlösten Menschheit. Indem Moseh's Tod zwar ein wirklicher, aber doch ein in seinem natürlichen Verlaufe gehemmter ist, und sein Zustand daher ein unvollendeter, schwebender ist, der eine Vollendung fordert und erwartet, wird er selbst zur Weissagung auf diese Vollendung. Und wenn Moseh, der mit dem ganzen Hause Gottes betraut, doch die Organisation des Hauses Gottes nicht zu ihrer absoluten Vollendung führen konnte, und daher die Verheissung eines zweiten Propheten und Mittlers empfing, so werden wir auch berechtigt sein, in der eigenthümlichen, einzigartigen Weise seines Todes und Begräbnisses ein denkwürdiges Vorbild vom Tod und Begräbniss dieses zukünftigen Propheten wie Moseh zu sehen.

Die Meinungen der Kirchenväter und späterer Ausleger über Anlass, Zweck und Bedeutung des Streites der beiden Geisterfürsten hat Rampf (Brief Judä. Sulzb. 1854) zusammengestellt (p. 231 ff.). Rampf's eigene Auffassung, so wie die Stier's (l. c.) stimmt übrigens mit der unsrigen im Wesentlichen zusammen.

Die Abfassung des Pentateuchs.

§ 99. Der eigentliche Kern des Pentateuchs ist ohne Zweifel die Gesetzgebung. Die geschichtlichen Relationen, die er voran oder zwischenein stellt, stehen in einem dienenden Verhältniss zu ihr und ihre Aufzeichnung ist hervorgegangen aus dem Bedürfniss, der Gesetzgebung einen geschichtlichen Boden und einen geschichtlichen Rahmen zu geben, ihre geschichtlichen Voraussetzungen, Unterlagen und Umgebungen zum Bewusstsein zu bringen, damit sie nicht wie ein Deus ex machina dastehe, sondern mit Leib und Leben angethan, mit Fleisch und Bein bekleidet, dem Leser entgegentrete und auf ihn wirke. Bei einer Untersuchung über Ursprung und Abfassung des Pentateuchs wird man also von der Gesetzgebung ausgehen müssen. Vor allem Andern muss aber zuerst das Factum der Gesetzgebung an sich constatirt werden, ob wirklich eine solche stattgefunden habe, ob zu der Zeit, in der Weise, an dem Orte und durch die Person, denen der Pentateuch sie zuschreibt. Auch die zweifelsüchtigste Kritik wird dies bejahen müssen [1]). Steht es nun aber fest, dass wirklich in der Zeit unmittelbar nach dem Auszuge aus Aegypten, am Sinai und in der Wüste, durch Moseh's Vermittlung eine Gesetzgebung stattgefunden hat, so muss gefragt werden, ob dieselbe sogleich oder vielleicht erst später aufgezeichnet worden sei, und ob im Pentateuch eine authentische Aufzeichnung derselben vorliege.

Die Natur und Bestimmung einer Gesetzgebung fordert so gebieterisch die baldigste Aufzeichnung, dass eine Unterlassung derselben nur dann begreiflich und denkbar ist, wenn die Mittel und die Bedingungen der Aufzeichnung, namentlich die gehörige Bekanntschaft und Uebung in der Schreibekunst, oder die Schreibmaterialien, oder Zeit und Musse dazu, fehlen. Nun wird aber Niemand behaupten dürfen, dass eine dieser Bedingungen dem Israel der Wüste gefehlt habe. Vielmehr waren diese Bedingungen in solcher Allgemeinheit und Fülle vorhanden, dass eine Nicht-Benutzung derselben bei so dringender Auffordrung dazu fast undenkbar erscheint [2]). So werden wir also zu der Voraussetzung berechtigt sein, dass die Gesetze, welche Moseh in der Wüste gab, auch noch in der Wüste entweder von ihm selbst oder doch unter seiner Beaufsichtigung und Autorität aufgezeichnet worden sein werden.

Nun enthält aber der Pentateuch eine Gesetzgebung, die derselbe auf Moseh zurückführt. Ist diese dem Inhalte nach dieselbe, welche Moseh gab? und der Form nach dieselbe, die von Moseh selbst oder doch unter seinen Augen aufgezeichnet worden ist? Man kann darauf antworten, es sei höchst unwahrscheinlich, dass die von Moseh aufgestellte und

unter seinen Augen aufgezeichnete Gesetzgebung, welche als solche die Basis alles künftigen Cultus-, Staats- und Volkslebens in Israel zu werden bestimmt war, verloren gegangen sei, und ebenso unwahrscheinlich, dass der Verfasser des Pentateuchs, wenn er etwa nicht Moseh selbst war, von den vorhandenen authentischen Documenten abgesehen haben sollte. Aber so gross auch diese Wahrscheinlichkeit ist, so ist es eben nur Wahrscheinlichkeit und nicht Gewissheit. — Doch es bieten sich uns noch andre Wege dar, auf denen wir vielleicht zu sicherern Resultaten gelangen können. Ist nämlich vor oder unter Moseh eine Gesetzgebung, und vollends eine Gesetzgebung von solchem Umfang und Reichthum, mit solchen Voraussetzungen und Ansprüchen, wie sie im Pentateuch vor uns liegt, aufgestellt und aufgezeichnet worden, so muss die spätere israelitische Literatur Zeugnisse von ihrem Vorhandensein darbieten, seien es nun ausdrückliche Hinweisungen und Anführungen, oder unverkennbare Anspielungen und Beziehungen, deren Uebereinstimmung, insofern sie eine sachliche ist, wenigstens die Treue des Inhaltes der pentateuchischen Gesetzgebung verbürgen, insofern sie aber etwa auch eine wörtliche ist, sogar auch das Vorhandensein der pentateuchischen Gesetzgebung in der uns vorliegenden Form bezeugen würde. Dieser Erwartung entspricht aber die ganze heilige Literatur Israels bis auf ihre ältesten Zeiten zurück. Und da diese Beziehungen und Anspielungen nicht bloss die gesetzlichen, sondern auch die geschichtlichen Partien des Pentateuchs betreffen, so sind dadurch die letztern in gleicher Weise bezeugt, wie die erstern. Die Häufigkeit und Mannigfaltigkeit solcher Beziehungen macht es aber wahrscheinlich, dass nicht bloss einzelne Bestandtheile des Pentateuches, sondern alle Bestandtheile desselben in seiner gegenwärtigen Zusammensetzung damals schon vorhanden waren, als die ältesten nachmosaischen Erzeugnisse heiliger Literatur aus dem israelitischen Volke hervorgingen [3]). —

Die gesammte israelitische Tradition, soweit sie sich von Christo und den Aposteln an rückwärts verfolgen lässt, bezeichnet den Pentateuch (und zwar ohne Zweifel die gegenwärtige Redaction desselben) als das „Gesetzbuch Moseh's“, סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה, כָּל־הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה. Allein diese Tradition gewährt doch nicht die Bestimmtheit und Sicherheit über die Person des Schreibers, welche zu einem auf allgemeine Anerkennung Anspruch machenden Resultate nöthig wäre. Denn einerseits finden sich solche ausdrückliche und namhafte Angaben über den Ursprung des Pentateuchs nur in den historischen Büchern des alten Testaments, deren Zeugniss diejenige Kritik, welche die Authentie verneint, nicht als nöthigend anerkennt, da sie die Abfassung dieser Bücher in

eine noch spätere Zeit, als die des Pentateuchs, verlegt. Und andrerseits gewährt diese Tradition auch demjenigen Forscher, der ihr Zeugniss (um so mehr als es durch den Mund Christi selbst bestätigt ist) für heilig und zweifellos erkennt, nicht die für unsre Frage wünschenswerthe Bestimmtheit und scharfe Begrenzung. Denn der Ausdruck das Gesetzbuch Mosch's bezeugt mit Sicherheit nur dies, dass das Gesetz, welches es enthält, das von Moseh gegebene Gesetz ist, nicht aber auch, dass das Buch, in welchem dies Gesetz verzeichnet ist, von Moseh selbst, und zwar so, wie es jetzt vorliegt, geschrieben ist [4]).

Bei solcher Lage der Dinge werden wir denn die entscheidenden Momente zur Beantwortung unsrer Frage im Pentateuch selbst aufsuchen müssen. Da kommt nun zunächst das Selbstzeugniss des Pentateuchs über seine Abfassung in Betracht. Wir würden demselben, auch wenn es sich dabei nicht um ein kanonisches und also theopneustisches Buch handelte, unbedingte Treue und Glaubwürdigkeit zuerkennen. Nun aber sind in der That mehrere bedeutende Partien desselben mit der ausdrücklichen Angabe versehen, dass Moseh selbst sie abgefasst und aufgeschrieben habe. Ausser etlichen kleinern Abschnitten gehört namentlich dahin das s. g. Bundesbuch (§ 47, 4. 5; 48, 1) und das ganze Deuteronomium bis auf K. 31, 24. Die übrigen gesetzlichen wie geschichtlichen Partien entbehren einer solchen ausdrücklichen Selbstbezeugung, woraus aber an sich natürlich noch nicht geschlossen werden darf, dass Moseh sie nicht abgefasst und geschrieben habe [5]). —

Wir sind deshalb schliesslich für die Beurtheilung der Abfassungsfrage in Betreff der nicht ausdrücklich bezeugten Partien an den Inhalt derselben sowohl an sich wie in ihrem Verhältniss zu den ausdrücklich als mosaisch bezeugten Partien gewiesen. Und hier können wir es nicht verhehlen, dass unsre Durchforschung der mittlern Bücher des Pentateuchs uns der Ueberzeugung näher gebracht hat (vgl. Bd. I § 20, 2), dass mehrere schriftstellerische Hände bei der Abfassung des Pentateuchs betheiligt gewesen seien. Unsre bisherige Forschung (die aber, weil nicht durch express kritische, sondern zunächst und hauptsächlich nur durch heilsgeschichtliche Interessen geleitet und bedingt, auch durchaus nicht als eine nach jener Seite erschöpfende, umfassende und abschliessende angesehen werden kann und will) hat uns zu dem freilich noch sehr unbestimmten und schwankenden Resultate geführt, dass a) Moseh selbst wahrscheinlich nur die ihm ausdrücklich zugeschriebenen Partien des Pentateuchs abgefasst und mit eigener Hand aufgeschrieben habe; b) dass aber auch die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher, deren Aufzeichnung ohne ausdrückliche Bezeugung geblieben, in Moseh's Auftrag, unter sei-

nen Augen und zwar vor der Abfassung und Aufzeichnung der deuteronomischen Reden, — gleich nach ihrer Emanation aus dem Munde Moseh's schriftlich gemacht worden sein müssen und c) dass die schliessliche Redaction des Pentateuchs, in der Zusammensetzung, wie er jetzt vorliegt, in die spätere Lebenszeit Josua's oder doch in die Zeit sehr bald nach seinem Tode fällt. Bei den geschichtlichen Partien des Pentateuchs können wir nicht umhin, zwei verschiedene Strömungen anzuerkennen, die man immerhin als „Grundschrift" und „Ergänzungsschrift" bezeichnen mag. Ob die Grundschrift ursprünglich bloss historischen Stoff enthalten, oder ob sie gleich von vornherein schon die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher in sich aufgenommen habe, ob ihr Verfasser mit dem Redactor der mittlern Gesetzesgruppen identisch sei oder nicht, diese und andre derartige Fragen zu beantworten, sehen wir uns ausser Stande. Das Geschäft des Ergänzers, oder, wie wir lieber sagen würden, des schliesslichen Redactors, bemisst sich zum Theil nach der Gestalt, welche die ihm vorliegende Grundschrift hatte, wovon es z. B. abhängt, ob erst er die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher aufgenommen habe, oder ob er sie schon mit dem geschichtlichen Stoffe in der Grundschrift vereinigt fand. Im Allgemeinen aber hatte er ohne Zweifel den Zweck und die Aufgabe, Alles was sich an heiligen Ueberliefrungen aus der Vorgeschichte und Urgeschichte seines Volkes, sei es schriftlich, sei es mündlich, erhalten hatte, so wie die Kunde von den grossen Thaten Jehovah's zur Gründung und Aufrichtung seines Bundes mit Israel durch das Mittleramt Moseh's, wie er sie aus authentischen Documenten, Berichten der Zeitgenossen und eigenen Erinnerungen kannte, zu einem vollständigen סֵפֶר הַתּוֹרָה, d. h. zu einem Gesammtcodex der Lehre theokratischen Wissens, Glaubens, Lebens und Hoffens zu vereinigen. Die schon vorhandene und vorzugsweise von priesterlichen Gesichtspuncten aus verfasste Grundschrift, erweiterte und verallgemeinerte er zu diesem Zwecke von seinem eigenen, höhern und umfassendern, nämlich prophetischen, Standpuncte aus [6]). —

Jedenfalls aber, das sprechen wir als zuversichtliche Ueberzeugung aus, ist die Frage nach der Entstehung und Zusammensetzung des Pentateuches noch lange nicht, weder durch Hävernick, Hengstenberg und Keil, noch durch Tuch, Stähelin und Delitzsch, am wenigsten durch Ewald oder Hupfeld aufs Reine gebracht. Mag aber die fernere wissenschaftlich-kritische Forschung zur Lösung des Problems die von jenen verdienstlichen Gelehrten eingeschlagenen Wege weiter verfolgen, oder auch noch ganz andre Wege dazu aufsuchen und einschlagen, und mag sie dabei Resultate gewinnen zu Gunsten oder zu Ungunsten der

Einheit und Authentie des Pentateuches, so viel steht uns unter allen Umständen fest, und kann uns durch keine Kritik umgestossen werden: 1) der Pentateuch in seiner jetzigen Zusammensetzung ist kanonisch und theopneustisch, unter der Mitwirkung des h. Geistes abgefasst, zusammengestellt und dem Codex der heiligen Schriften des alten Bundes einverleibt, 2) er ist authentisch und zwar nach der göttlichen Seite seines Ursprungs authentisch, weil er kanonisch ist; nach seiner menschlichen Seite authentisch und mosaisch, weil, wenn auch nicht alle Bestandtheile desselben aus der eigenen Feder Moseh's geflossen sind, dennoch die Abfassung aller übrigen Bestandtheile und die Zusammensetzung des Ganzen aus dem Kreise seiner Gehülfen, Schüler und Zeitgenossen, zum grossen Theile gewiss selbst unter seinen Augen und in seinem Auftrage hervorgegangen ist. 3) Der Pentateuch ist, wenn auch seine einzelnen Bestandtheile nicht aus ein und derselben Feder geflossen sind, dennoch ein einheitliches, planvolles, wohlgeordnetes und -gegliedertes Ganze. 4) Der Pentateuch in seiner jetzigen Zusammensetzung ist die Grundlage und die Voraussetzung der gesammten israelitischen Volks- und Staats-, Religions- und Sitten-, Cultur- und Literaturgeschichte gewesen. (Vgl. Bd. I, § 20, 2.)

1. Wenn auch kein Pentateuch existirte, so würde doch das Factum der durch Moseh vermittelten Gesetzgebung am Sinai fester stehen als irgend ein andres Factum der alten Geschichte. Ein Factum, das so tiefe Wurzeln im Bewusstsein eines Volkes geschlagen hat, wie die sinaitische Gesetzgebung, hat eine ebenso sichre Bezeugung für sich wie die Existenz dieses Volkes selbst. Wir bedürfen, um dies Urtheil zu begründen, nicht einmal der in das älteste Alterthum des Volkes Israel zurückgehenden Zeugnisse, legen sie indess mit Delitzschen's Worten (Genesis. 2. A. I, 7) vor: „Dass das Sinaigebirge der Ort ist, wo Israel unter majestätischen Kundgebungen Jehovah's das Gesetz empfing und in geheiligter Volksgestalt die Gemeinde Jehovah's ward, dafür ist ein älteres und bestätigenderes Zeugniss kaum denkbar, als das des Siegesgesanges Debora's (Richt. 5, 5: Berge schwankten vor Jehovah her, jener Sinai vor Jehovah dem Gotte Israels), ein Zeugniss, welches der Verstärkung durch Ps. 68, 9 und dadurch, dass Elia sich mit seinem tiefen Gram über den Abfall seines Volkes nach dem Berge Horeb flüchtet (1 Kön. 19, 8), gar nicht bedarf. Indess geschieht des Sinai in der nachmosaischen Zeit verhältnissmässig selten Erwähnung, er tritt zurück vor dem Berge Zion, welcher das Heiligthum Jehovah's mit den Tafeln und dem Buche des Gesetzes trägt und deshalb die lebendige heimische Fortsetzung des Sinai ist. סִינַי בַּקֹּדֶשׁ, sagt Ps. 68, 18: das Heiligthum des Zion hat den Sinai in sich; er ist in ihm gleichsam aus der Wüste unter Aller Augen gerückt. Wie aber der Zion den Sinai, so setzt Israels ganze nachmosaische Geschichte die sinaitische Gesetzgebung für sich voraus."

2. Ist am Sinai und in der umgebenden Wüste eine Gesetzgebung für Israel emanirt worden, so ist sie, das können wir mit einer an zweifellose Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit behaupten, auch daselbst aufgezeichnet worden. Nur in zwei Fällen, wo entweder ein Complex gesetzlicher Bestimmungen sich allmälig und ganz von selbst

aus dem Volksleben herausgebildet und ebenso sehr unvermerkt und von selbst sich in der Rechtspraxis des Volkslebens festgesetzt hat, wo also dieser Complex sich nicht auf einen bestimmten Gesetzgeber und ein durch Zeit, Ort und Art bestimmtes Factum einer Gesetzgebung zurückführen lässt, — oder aber wo zwar ein geschichtliches Factum einer förmlichen, umfassenden Gesetzgebung vorliegt, aber die Mittel zur Aufzeichnung derselben, etwa die Kunde der Schreibekunst, fehlen, — nur in diesen beiden Fällen ist es denkbar, dass die betreffenden Gesetze nicht aufgezeichnet, sondern nur dem Gedächtnisse des Volkes oder seiner Vorsteher überliefert und überlassen worden seien. Beide Fälle finden aber sicher keine Anwendung auf die mosaische Gesetzgebung. Dass dieselbe ein geschichtlich abgegrenztes, nach Zeit, Ort, Person und Art ihrer Entstehung genau bestimmtes Factum gewesen sein müsse, wurde schon oben (Erl. 1) nachgewiesen. Ebenso wenig findet der zweite Fall Anwendung. Wer wollte heut zu Tage noch, im Angesichte der unzähligen Zeugnisse für die Schreibseligkeit und Schreibfertigkeit, welche die ägyptischen Monumente uns vorlegen, daran zweifeln, dass in Israel, welches Jahrhunderte lang unter den Aegyptern gelebt hatte und in ihre Culturzustände eingegangen war, die Schreibekunst unbekannt gewesen sei? Ein Volk, das noch vor Kurzem in Aegypten gewohnt gewesen war, über Alles, selbst das Unbedeutendste, Buch geführt zu sehen, das selbst diese Sitte des Buchführens sich angeeignet hat, oder hatte aneignen müssen, wie das Vorhandensein eines besondern Standes von Schotherim unter dem aus Aegypten ziehenden Volke bezeugt, — ein solches Volk sollte einem so feierlichen Acte, wie die Gesetzgebung am Sinai, die fortan die Basis und Norm alles Volkslebens, aller religiösen, sittlichen und rechtlichen Zustände und Verhältnisse zu werden bestimmt war, keine schriftliche Aufzeichnung, keine Fixirung in schriftlichen Urkunden gegeben haben! Das erscheint uns in der That undenkbar. Wir bleiben also dabei: Hat Moseh in der Wüste des Sinai eine Gesetzgebung emanirt, so hat er sie auch ebendaselbst entweder selbst aufgezeichnet oder doch aufzeichnen lassen.

3. Die Zeugnisse für das Vorhandensein der pentateuchischen Gesetzgebung und Geschichtserzählung in der nachmosaischen Zeit, so weit zurückzugehen uns die vorhandenen Data nur irgend gestatten, sind theils geschichtlich-thatsächlicher, theils literarisch-schriftstellerischer Art. Zu letztern gehören alle Anspielungen, Andeutungen, Anlehnungen und Bezugnahmen in den nachweisbar ältesten, nachmosaischen Schriftstücken Israels auf pentateuchische Diction und Darstellung, auf Ausdrücke, Worte, Formen, Wendungen, Erzählungen und Berichte, die dem Pentateuch eigenthümlich sind, insofern dieselben Zeugniss dafür ablegen, dass ihren Verfassern der Pentateuch bekannt gewesen sein müsse. Und solche finden sich mehr oder minder zahlreich und deutlich in allen alttestamentlichen Schriften. Hengstenberg (Beitr. II, 48—181) hat aus den Schriften des Hoseas und Amos, deren hohes Alter und Authentie auch die negative Kritik anerkennen muss, auf das Schlagendste nachgewiesen, dass diesen Propheten der Pentateuch bekannt gewesen sei und ihnen als Fundament des religiösen und geschichtlichen Bewusstseins in Israel gegolten habe. Dasselbe lässt sich auch aus den übrigen ältesten prophetischen Büchern, so wie aus den Schriften der davidisch-salomonischen Zeit (Psalmen, Sprüche, Hohelied, Hiob) nachweisen (s. Delitzsch l. c. p. 11 ff. u. Keil, Lehrb. d. Einleit. 139 ff.).

Zu den geschichtlichen Zeugnissen für das Vorhandensein des Pentateuchs in den nachmosaischen Zeiten sind im Einzelnen alle Data in den historischen Büchern des alten Testamentes zu rechnen, welche die Geltung des pentateuchischen Gesetzes aussagen oder voraussetzen, oder welche die geschichtlichen Berichte des Pentateuches zur

Unterlage haben, — und auch diese sind in hinreichender Zahl vorhanden (vgl. Keil l. c. p. 132 ff.). Zwar hat es auch Zeiten in der Geschichte Israels gegeben, wo das Volk in Abfall und Abgötterei versunken war, das theokratische Bewusstsein fast erloschen schien, und das pentateuchische Gesetz vielfach unbeachtet blieb. Aber auch in solchen Zeiten sind noch Spuren genug übrig geblieben, dass das pentateuchische Gesetz die Grundlage des religiösen, bürgerlichen und politischen Lebens der Nation geschaffen und was davon noch übrig war aufrecht erhalten hat. Namentlich hat es auch in solchen Zeiten nie an aller Reaction gegen das untheokratische Wesen und Treiben gefehlt, und diese Reaction war stets vom gesetzlich-theokratischen Bewusstsein beseelt, getragen und gekräftigt. Selbst aus dem Buche der Richter, das eine Zeit voll Unordnung und Verwirrung, voll Abfall und Verstörung beschreibt, lässt sich nachweisen, dass auch diese Zeit mit ihren Zuständen das Vorhandensein des pentateuchischen Gesetzes zur Voraussetzung hat und ohne dasselbe nicht verstanden werden kann (vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 1 – 149 u. Keil l. c. 133 ff.). — Aber auch von solchen einzelnen Zeugnissen abgesehen, ist das Dasein des Volkes Israel nach seinen Licht- wie nach seinen Schattenseiten, in seinem Bestehen und Gedeihen, in seinem jedesmaligen Fall und Auferstehen, in seinen eigenthümlichen und einzigartigen Entwicklungen, in seinen religiösen Anschauungen, politischen Gestaltungen, gottesdienstlichen Anstalten, literärischen Leistungen etc., Alles Dinge, in denen es ganz singulär in der alten Welt dasteht, ohne Vorhandensein der Torah als Grundlage seiner ganzen Geschichte, geradezu unbegreiflich. Mit einem Worte, die ganze Geschichte Israels würde ohne Torah völlig in der Luft schweben, und, ich wiederhole es, gleich einem Baume ohne Wurzel, und einem Fluss ohne Quelle sein. Vgl. Delitzsch l. c. S. 7 ff.

4. Wo irgend im alten Testamente schon die Torah ausdrücklich und namentlich genannt oder angeführt ist, wird sie durch den Namen des grossen Mittlers und Gesetzgebers Moseh bezeichnet (vgl. Keil l. c. p. 133 ff.); die Synagoge hat von den ältesten Zeiten an Moseh als den Urheber derselben angesehen und genannt (Keil S. 142 f.) und Christus und die Apostel eignen sich diese Benennung an (Keil S. 143). Für den Christen ist die Autorität seines Herrn und Meisters, so wie die seiner Apostel, ohne Zweifel eine zwingende, aber es ist doch auch nicht ohne Wahrheit, dass „Christus und die Apostel nicht in die Welt gekommen seien, um die Juden über Kritik zu belehren.“ Christus konnte ohne eine (unbedingt verwerfliche) Accommodation an herrschende Irrthümer das Gesetzbuch als die Torah Moseh's bezeichnen, auch wenn sie nicht von Moseh selbst mit eigener Hand aufgezeichnet war, — wenn nur das, was sie zur Torah macht, ihr Gesetz und ihre Lehre von Moseh gegeben war. Ob er sie selbst geschrieben hat, oder ob ein Andrer das, was er verkündet, gelehrt und geboten hat, aufgezeichnet, ändert in der Sache nichts, und die Torah ist in dem einen wie in dem andern Falle mosaisch, und kann auch von dem Munde der Wahrheit in beiden Fällen als mosaisch bezeichnet werden. Und Christus hatte allerdings nicht den Beruf, wenn etwa die Torah nicht von Moseh selbst, oder nur zum Theil von ihm selbst geschrieben war, darüber die Juden zu belehren, selbst auch dann nicht, wenn diese mit ihrer Ueberzeugung, dass Moseh Alles selbst mit eigener Hand geschrieben habe, im Irrthum waren, denn dieser Irrthum hatte durchaus nichts mit ihrem Glauben und ihrer Seligkeit zu thun. Aber das bestätigt das Wort Christi uns unwiderruflich (und jeder Zweifel daran ist Unglaube), dass Gesetz und Lehre des Pentateuchs Gottes durch den Mittler des alten Bundes vermitteltes Wort und Gebot sei. — Dasselbe gilt auch, wenn im Buche Josua

und in andern Büchern des alten Testaments das Gesetzbuch als die „Torah Moseh's“ oder als die „Torah, die uns Moseh gegeben hat“, bezeichnet wird.

5. Forschen wir, ob und was der Pentateuch über Person, Zeit, Ort und Art seiner Entstehung selbst aussagt — eine Aussage, der wir unbedingt Glauben zu schenken uns für verpflichtet halten, — so finden wir, dass allerdings mehrere kleinere und grössere Partien das klare und unzweideutige **Selbstzeugniss** unmittelbar mosaischer Abfassung an der Stirne tragen. Das gilt namentlich vom Bundesbuche (Exod. 20—23 nach K. 24, 4. 7), ferner von dem gesetzlichen Abschnitt in Exod. 34 nach Vs. 27; und endlich vom ganzen Deuteronomium bis K. 31, 24; ausserdem in den geschichtlichen Partien der mittlern Bücher von einer die Ausrottung der Amalekiter betreffenden Urkunde Ex. 17, 14 und von dem Stationenkatalog Num. 33 nach Vs. 2. Also diese Abschnitte, nicht mehr und nicht weniger, sind als von Moseh selbst abgefasst und aufgezeichnet authentisch bezeugt, — und der Schluss, dass weil die Aufzeichnung einzelner Theile des Pentateuchs durch Moseh ausdrücklich bezeugt werde, ihm auch die Aufzeichnung des Ganzen zuzuschreiben sei, ist eben so willkührlich und unberechtigt, wie der entgegengesetzte, dass nur das, was ausdrücklich als von ihm abgefasst bezeugt ist, von ihm geschrieben sein könne.

Doch Hävernick, Hengstenberg und Keil (l. c. 127 f.) behaupten: „Im Pentateuch wird nicht nur die schriftliche Aufzeichnung einzelner Gesetze und Begebenheiten, sondern im Deuteronomium auch die Abfassung der ganzen Thora mit solcher Bestimmtheit Mosen beigelegt, dass alle Versuche, dieses Zeugniss zu beseitigen, misslingen.“ Sie berufen sich für diese Behauptung auf Deut. 17, 18. 19; 28, 58. 61; 29, 19. 20. 26; 30, 10; 31, 9. 24. In allen diesen Stellen wird allerdings „dieses Buch der Torah“ הַתּוֹרָה הַזֹּאת, als von Moseh selbst geschrieben bezeugt. Da nun nach dem constanten Sprachgebrauch der Ausdruck סֵפֶר הַתּוֹרָה überall den ganzen Pentateuch bezeichne (vgl. Jos. 1, 8; 8, 31. 34; 24, 26; 2 Kön. 14, 6; 22, 8. 11; 2 Chron. 17, 9; 34, 14. 15; Neh. 8, 1. 3. 18), so könne es keinem Zweifel unterliegen, dass auch hier immer der ganze Pentateuch gemeint sei. Aber bei dieser Argumentation ist nur eine Kleinigkeit, aber freilich eine Kleinigkeit, auf die Alles ankommt, übersehen, nämlich das kleine Wörtchen הַזֹּאת, das in den deuteronomischen Stellen immer dabei steht, und welches uns nöthigt, die Aussage dieser Stellen auf diejenige Torah, von der eben hier die Rede ist, nämlich auf die deuteronomische Torah, zu beschränken. Man entgegne nicht, ist der Pentateuch in seiner ganzen Ausdehnung una serie von Moseh geschrieben, so kann und muss das הַזֹּאת auf den ganzen vorliegenden Pentateuch gehen, — denn diese Entgegnung wäre nicht nur eine petitio principii und als solche ohne Beweiskraft, sondern sie wird auch durch andre zwingende Data als unzulässig erwiesen. Die deuteronomische Torah wird K. 4, 44 durch die Worte eingeleitet: „Das ist die Torah, welche Moseh den Kindern Israel vorlegte, und das sind die Satzungen, Verordnungen und Rechte, welche Moseh redete... im Lande Sichon's des Amoriters etc.“ Wenn nun im spätern Verlauf dieser Reden von **dieser** Torah oder von **diesem** Buche der Torah die Rede ist, so kann nach allen Gesetzen der Auslegung darunter nur die gegenwärtig gesprochene Torah, also die deuteronomische gemeint sein. Was es mit diesem זֹאת auf sich habe, wird durch K. 27, 1 ausser allen Zweifel gestellt, indem hier das הַתּוֹרָה הַזֹּאת in Vs. 3 ausdrücklich erklärt wird durch: „Dies ganze Gebot, das ich euch **heute** gebiete.“ Auch aus dem Zusammenhang und Inhalte dieser Stellen lässt sich theils als zwingend, theils wenigstens als höchst wahrscheinlich erweisen, dass nur die deuteronomische Torah gemeint sein könne. 1) Deut. 17, 18. 19 wird geboten, dass der künftige König Israels sich eine Ab-

schrift von **dieser** Torah nehmen und darnach leben und regieren solle; — 2) nach K. 31, 26 gab Moseh, als er „das Schreiben der Worte **dieses** Gesetzes in ein Buch geendigt hatte bis zu ihrem Schlusse", dieses Buch den Leviten, welche die Bundeslade trugen, mit dem Auftrage, es zur Seite der Bundeslade zu legen, damit es daselbst ein Zeuge gegen Israel sei; — 3) nach K. 27, 1 ff. soll Josua alle Worte **dieses** Gesetzes nach der Ankunft im gelobten Lande auf dem Berge Ebal auf grosse mit Kalk überzogene Steine schreiben; — und endlich 4) nach K. 31, 10 ff. soll jedesmal am Laubhüttenfeste des Erlassjahres (d. h. des je siebenten Jahres) **dieses** Gesetz vor der versammelten Gemeinde vorgelesen werden. Bleiben wir zunächst beim dritten Falle (27, 3) stehen, so ist hier die Nothwendigkeit, den Ausdruck „**diese** Torah" Vs. 3 auf die deuteronomische Torah zu beschränken so zwingend, dass selbst Hengstenberg und Keil (S. 129) sie anerkennen müssen. Nicht nur die Undenkbarkeit, dass der ganze Pentateuch in seiner jetzigen Ausdehnung habe auf Steine geschrieben werden sollen und können, sondern auch die authentische Angabe in Vs. 2, was unter „dieser Torah" zu verstehen, ist zu überwältigend. Aber Hengstenberg und Keil wollen uns verwehren, von diesem Zugeständniss auf eine gleiche Geltung des הַתּוֹרָה הַזֹּאת in den übrigen Stellen zu schliessen, weil an dieser Stelle die Beschränkung im Context begründet sei, indem Vs. 3. 8 auf Vs. 1 zurückweise und dadurch näher bestimmt werde. Diese Berufung ist aber nur ein Verlegenheitsaushelfer. Doch bleibe sie auch unangetastet in der Geltung, die man ihr beilegt. Dann aber wird man uns doch auch zugeben, dass die Eingangsworte der ganzen deuteronomischen Torah in K. 4, 44. 45 dieselbe Geltung und Bedeutung für diese haben, die man den Eingangsworten zu dem Abschnitt K. 27 für diesen zuweist. Sehen wir nun ferner auf die Erfüllung dieser Vorschrift, wie dieselbe uns Jos. 8, 32 beschrieben wird, so lesen wir hier: „Josua schrieb daselbst auf die Steine eine Abschrift des Gesetzes Moseh's, welches derselbe vor den Söhnen Israels geschrieben hatte," so haben wir hier — unter der Voraussetzung, dass nur das deuteronomische Gesetz von Josua geschrieben worden sei, ein ausdrückliches Zeugniss dafür, dass auch nur dieses, nicht aber die Torah der mittlern Bücher, von Moseh selbst ursprünglich geschrieben sei.

Was sich aus dem Zusammenhang und der Tendenz dieser Stelle zwingend erweisen lässt (und dann auch für die den übrigen Stellen zu gebende Deutung nöthigend ist), das ergiebt sich aus dem Zusammenhange und der Tendenz der übrigen Stellen wenigstens als sehr wahrscheinlich. Der Unterschied zwischen der Torah in den mittlern Büchern und der deuteronomischen Torah liegt hauptsächlich, was den Inhalt betrifft, darin, 1) dass die letztere ausdrücklich auf die Zustände des Wohnens im gelobten Lande berechnet ist (vgl. z. B. K. 6, 1 u. ö.), während die erstere einen viel allgemeinern Charakter hat und auf die speciellen, erst jetzt, an der Pforte des Landes, in den Vordergrund tretenden Bedürfnisse und Zustände, nicht besondre Rücksicht genommen hat, und 2) dass die Torah der mittlern Bücher einen vorherrschend priesterlichen Charakter hat, recht eigentlich das Gesetz für den Priester- und Levitenstand ist. Die bei Weitem überwiegende Hauptmasse ihrer Gesetze sind Priestergesetze, deren genaue Kenntniss nur den Priestern (und Leviten) nöthig war. Und auch die übrigen Gesetze in ihr, die sich durch grössere Genauigkeit und specielleres Eingehen auf einzelne Vorkommnisse vor den deuteronomischen auszeichnen, haben ebendadurch eine besondre Beziehung auf den Stamm Levi, der zum Träger, Bewahrer und Ausleger des theokratischen Gesetzes überhaupt bestimmt war und in zweifelhaften Fällen darnach entscheiden sollte. Die deuteronomische Torah dagegen hat eine viel allgemeinere Bestim-

mung, sie gilt in allen ihren Satzungen dem ganzen Volke, sie übergeht daher alle Bestimmungen und Satzungen, deren genaue Kenntniss nur für Priester und Leviten nöthig und unerlässlich war. Ebendeshalb sollte auch auf dem Ebal nur die deuteronomische Torah auf Steine geschrieben werden, und von eben demselben Gesichtspuncte aus ist es auch mehr als wahrscheinlich, dass die Abschrift, welche der König von „diesem Gesetze" zu nehmen hat, — dass ferner „das Buch dieses Gesetzes", welches zur Bundeslade gelegt werden soll, und dass endlich die Verlesung „dieses Gesetzes" am Laubhüttenfeste auf die deuteronomische Torah zu beschränken ist. Was hat die Ausrichtung des königlichen Amtes mit all den minutiösen Bestimmungen des Leviticus zu thun? Auch die Torah, welche neben die Bundeslade gelegt werden soll, hat keine specielle Beziehung auf die Priester und Leviten, sondern nur auf das Volk im Allgemeinen, denn motivirt wird diese Anordnung durch die Worte(31, 26 f.): „Damit es daselbst Zeuge gegen dich (das Volk) sei, denn Ich kenne deine Widerspenstigkeit und Halsstarrigkeit." —

Dass insbesondre noch die Verordnung in Betreff des Laubhüttenfestes sich auf die deuteronomische Torah beschränke, wird auch noch durch die exegetische Tradition der Synagoge in der Mischnah und bei Raschi bestätigt, vgl. Delitzsch l. c. 25 f. — Keil (S. 128) begegnet diesem Argumente zwar mit der Bemerkung, „diese Tradition könne schon aus dem Grunde nicht für eine entscheidende Instanz erachtet werden, weil sie mit dem Verfahren Esra's in Widerspruch stehe. An dem unter Nehemia gefeierten Laubhüttenfeste, dem einzigen, von dessen Feier das alte Testament berichte (Neh. 8), sei nicht bloss das Deuteronomium öffentlich gelesen worden, sondern wenn nicht die ganze Torah von Gen. 1 bis Deut. 34, so jedenfalls der grössere Theil derselben, denn obwohl die Worte: Und er las in ihm, nämlich in dem Buch der Thora Mose's, (Vs, 1. 3) den Umfang des Vorgelesenen zweifelhaft liessen, so ergebe sich doch aus der Nachricht, dass die Volkshäupter bei der Vorlesung des zweiten Tages in dem Gesetz geschrieben fanden: Die Söhne Israels sollten in Laubhütten wohnen an dem Fest im siebenten Monat, und darnach Laubhütten machten und zwar: wie geschrieben steht (Vs. 15), — mit zweifelloser Gewissheit, dass an diesem Tage aus dem Leviticus vorgelesen wurde, weil die Verordnung über das Errichten von Laubhütten nicht im Deuteronomium, sondern nur im Leviticus (23, 34 ff.) enthalten sei." Allein diese ganze Argumentation beruht ganz einfach auf einem Missverständnisse. In Neh. 8 ist nämlich von einer Erfüllung des in Deut. 31, 9 ff. gegebenen Gebotes, am Laubhüttenfeste des Sabbatjahres „diese Torah" zu lesen, gar nicht die Rede. Gelesen wurde aus der Torah allerdings, und zwar nicht bloss aus dem Deuteronomium, sondern auch wie das angeführte Datum beweist, auch aus dem Leviticus, — aber nicht, um dem Gebote in Deut. 31 nachzukommen, sondern aus eigenem freiem Antrieb, nicht in einem Sabbatjahre, sondern in einem gewöhnlichen Jahre, und nicht am zweiten Tage des Laubhüttenfestes, sondern am zweiten Tage des siebenten Monats (Vs. 1. 13). Also noch volle 14 Tage vor dem Laubhüttenfeste las man die Anordnung des Leviticus über die Errichtung von Laubhütten, und man hatte also noch Zeit genug, Vorbereitungen zur genauen Nachachtung dieses Gebotes vor Eintritt des Festes zu treffen, was denn auch nach Vs. 16 f. geschah. — Somit kann also die Richtigkeit der synagogalen Auffassung durch Neh. 8 nicht im Mindesten beanstandet werden.

Beweist nun das Selbstzeugniss nicht die Abfassung des ganzen Pentateuchs durch Moseh selbst, sondern nur die eines (bedeutenden) Theils desselben, so finden wir andrerseits in den nichtbezeugten Theilen hin und wieder auch Data, die mit jener Auffassung durchaus unvereinbar scheinen. Es scheint uns doch, trotz Allem, was Hävernick,

Hengstenberg, Welte und Keil dagegen, und zum grossen Theil sehr Gewichtiges und Ueberzeugendes, vorgebracht haben, dennoch unläugbar zu sein, dass auch abgesehen von Deut. 34 sich im Pentateuch wirklich Nach- oder Nichtmosaisches finde, wenn auch der bei Weitem grösste Theil des von der Kritik als Derartiges Beigebrachten völlig eitel und ohne Beweiskraft ist. Instar omnium will ich nur an das Dan in Gen. 14, 14 und Deut. 34, 1 (s. unten Erl. 6) und an das s. g. Selbstlob Moseh's in Num. 12, 3 (vgl. § 71, 1) erinnern.

6. Unter allen bisher aufgetretenen Vorstellungen über die Abfassung, Zusammensetzung und schliessliche Redaction des Pentateuchs spricht uns keine so sehr an, wie die von Delitzsch vertretene, und schon früher (Bd I § 20, 2) vorgelegte. Mit Delitzsch halten wir daran fest, dass das Bundesbuch und das Deuteronomium (bis K. 31, 24), so wie die oben (Erl. 5) namhaft gemachten kleinern Abschnitte der ihnen beigegebenen Selbstbezeugung zufolge, von Moseh selbst abgefasst und aufgezeichnet seien. Ob auch noch andre Abschnitte im Pentateuch, denen ein solches ausdrückliches Zeugniss der Abfassung durch Moseh abgeht, oder gar der ganze Pentateuch selbst, wie er jetzt vorliegt, aus seiner Feder geflossen seien, lässt sich von dem Selbstzeugniss des Pentateuchs aus allerdings nicht mit voller Sicherheit bestreiten, aber ebenso wenig und noch weniger auch behaupten. Wir sind zur Beurtheilung dieser Fragen an den Inhalt gewiesen. Unter allen Abschnitten, deren Abfassung unbezeugt geblieben ist, haben offenbar die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher den meisten Wahrscheinlichkeits-Anspruch auf mosaische Abfassung. Denn sind diese Gesetze von Moseh emanirt, woran zu zweifeln wir uns nicht erlauben dürfen, so musste auch Moseh ein sehr starkes Interesse dabei haben, sie schriftlich gemacht zu sehen. Aber er konnte die äussere Formulirung und Aufzeichnung derselben auch diesem oder jenem seiner Gehülfen überlassen. Und Letzteres ist uns allerdings bei der unverkennbaren Verschiedenheit der Sprache und des Ausdrucks, der zwischen ihnen und der deuteronomischen Torah obwaltet, so wenig wir auch geneigt sind, dies Argument zu überschätzen, wahrscheinlicher. Schon oben (Erl. 5) bemerkten wir, dass in Jos. 8, 32 mit grösster Wahrscheinlichkeit ein Zeugniss vorliege für nichtmosaische Aufzeichnung der Torah der mittlern Bücher. Denn beziehen sich (zugestandenermaassen) die Worte: „Und Josua schrieb eine Abschrift der Torah Moseh's, welche derselbe geschrieben vor den Augen der Söhne Israels“ nicht auf die Torah der mittlern Bücher, sondern wirklich **nur** (wie auch Deut. 27, 1. 3 ausdrücklich fordert und die äussern Umstände es bedingen) auf die deuteronomische Torah, so muss jene des Prädicates entbehren, das diese auszeichnet, nämlich von Moseh selbst geschrieben zu sein vor den Augen der Söhne Israels. Da nun aber ferner die Torah der mittlern Bücher (vgl. Erl. 5) vorzugsweise für den Priester- und Levitenstand, als Träger, Bewahrer und Ausleger des theokratischen Gesetzes bestimmt war, so hat allerdings die von Delitzsch (S. 37) geäusserte Vermuthung, dass irgend ein priesterlicher Mann aus der Umgebung und Schule Moseh's sie aufgezeichnet habe, sei es nun Aharon selbst, oder was durch anderweitige Analogien viel wahrscheinlicher wird, einer seiner Söhne, grosse Wahrscheinlichkeit für sich.

So weit aber können wir nicht mit Delitzsch gehen, dass wir auch, wie er, die Codificirung dieser mittlern Gesetzesgruppen uns erst nach vollzogener Besitznahme des heiligen Landes eingetreten zu denken vermöchten, so dass dem Deuteronomium die Priorität der Aufzeichnung zukäme. Wir können, wie schon oben bemerkt wurde (Erl. 2), uns nicht denken, dass diese Gesetzgebung, welche Basis und Norm für die ganze theokratische Verfassung und Verwaltung sein sollte, ohne schriftliche Fixirung bloss dem

Gedächtniss überliefert, und dass es der Zukunft überlassen worden sei, ob sie eine schriftliche Aufzeichnung finden würde oder nicht; — wir können uns dies um so weniger denken, als gerade bei diesen Gesetzen unzähligemal die Formel sich findet, dass sie לְדֹרֹת עוֹלָם bestimmt seien. — Was Delitzsch zu dieser Annahme bestimmt hat, spricht er S. 37 folgendermaassen aus: „Der Kern des Pentateuchs oder seine erste Grundlage ist die von Mose selbst geschriebene jetzt in den Geschichtszusammenhang der Gesetzgebung eingearbeitete Bundesrolle (Ex. 19—24). Die übrigen Gesetze der Sinaiwüste bis zu den Ebenen Moabs verkündete Mose mündlich, aber sie wurden von den Priestern, in deren Berufe das lag (Deut. 17, 11 vgl. 24, 8; 33, 10; Lev. 10, 11 vgl. 15, 31), schriftlich verzeichnet. Da das Deuteronomium noch nicht die Schriftlichkeit der ganzen ältern Gesetzgebung voraussetzt, vielmehr diese mit grosser Freiheit recapitulirt, so braucht man nicht anzunehmen, dass die eigentliche Codification schon während des Wüstenzuges geschehen sei. Sie ist aber bald nach der Landesbesitznahme geschehen. Auf dem Boden des heiligen Landes begann man die nun an einen Schlusspunct gelangte Geschichte Israels zu beschreiben; die Geschichtsbeschreibung der mosaischen Zeit vernothwendigte da von selbst die Aufzeichnung der mosaischen Gesetzgebung in ihrem ganzen Umfange."

Wir erkennen es an, dass Anlass und Auffordrung zur Aufzeichnung der alten geschichtlichen Ueberliefrungen gleich nach der Niederlassung im heiligen Lande, viel kräftiger und näher liegend sein musste, als während des Wüstenzuges. Wo sein Fuss im Lande Kanaan sich auch hinwenden mochte, allenthalben betrat Israel heiliges Land, ein Land, das schon durch die Pilgrimschaft seiner Väter geweiht und geheiligt war, das durch seine Oertlichkeiten allenthalben Erinnerungen weckte und belebte an die Geschichten der Väter. Waren diese noch nicht aufgezeichnet, so lagen Anlass, Auffordrung und Bedürfniss, sie jetzt aufzuzeichnen, allerdings so nahe, und waren so mächtig, dass sich gewiss Einer oder der Andre aus der Schule Moseh's unabweislich dazu gedrungen fühlte. — Aber dass dies nicht auch schon während des Wüstenzuges hätte geschehen können, dass auch damals nicht schon Anlass und Auffordrung dazu vorhanden gewesen sein solle, kann ich mir nicht einreden lassen. Hat doch offenbar in der jetzigen Zusammensetzung des Pentateuchs die Geschichte desselben die Aufgabe der Gesetzgebung zur Unterlage und zur Einrahmung zu dienen? und lag nicht in den grossen Thaten Gottes bei der Ausführung aus Aegypten und bei der Bundschliessung am Sinai Auffordrung genug, sie selbst und ihre geschichtlichen Voraussetzungen zum Gedächtniss der künftigen Geschlechter aufzuzeichnen (vgl. z. B. Ex. 12, 26 f.; 13, 8)? und bot nicht der jahreslange Aufenthalt am Sinai die schönste Zeit und Musse dazu, ein solches Werk zu beginnen? — Mag dem nun aber auch sein, wie ihm wolle, jedenfalls müssen wir daran festhalten, dass die ältere Gesetzgebung schon in der Wüste, und zwar unmittelbar nach ihrer jedesmaligen Emanation schriftlich geworden ist. Wurde das Geschichtswerk, das die Gesetzgebung einrahmt, erst im heiligen Lande begonnen, so fand der Verfasser desselben schon die Documente der Gesetzgebung vor und brauchte sie bloss in seine Geschichtsdarstellung aufzunehmen; wurde es schon in der Wüste, am wahrscheinlichsten während des Aufenthaltes am Sinai begonnen, so ist der Verfasser der Vor- und Urgeschichte mit dem Aufzeichner der Gesetzesgruppen höchst wahrscheinlich identisch, und wir haben dann vielleicht anzunehmen, dass beim Abzuge vom Sinai sein Werk bis in jene Gegenwart vorgeschritten war, und fortan mit der fortschreitenden Geschichte selbst fortschritt — Letzteres halte ich für das Wahrscheinlichere.

Was dann ferner das andre Motiv zu der Annahme, dass das Deuteronomium eher schriftlich geworden sei, als die der Zeit nach ältere Gesetzgebung, betrifft, nämlich der

Umstand, dass das Deuteronomium „noch nicht die Schriftlichkeit jener voraussetze, vielmehr diese mit grosser Freiheit recapitulire", so wird Delitzsch selbst schwerlich behaupten wollen, weil nicht ausdrücklich darauf Bezug genommen worden sei, könne sie noch nicht schriftlich gewesen sein. War jene Gesetzgebung den Priestern und Leviten zur Bewahrung und Handhabung überantwortet, während diese unmittelbar für das Volk selbst bestimmt war, so wären solche ausdrückliche Bezugnahmen (die überhaupt nicht im Charakter der althebräischen Schriftstellerei liegen) sogar unangemessen gewesen. Was aber die grosse Freiheit in der Recapitulation der ältern Gesetze betrifft, so denke ich, konnte für den freien, seines Amtes und seiner Stellung sich wohlbewussten Geist Moseh's das gar keinen Unterschied machen, ob jene schon aufgeschrieben war oder nicht. Umgekehrt aber könnte man eher meinen, wenn das Deuteronomium mit seinen Modificationen mehrerer der ältern Gesetze schon vorhanden war, so hätte eher wohl der jüngere Aufzeichner dieser Bedenken tragen können, die ältere Form so ohne Weiteres zu repristiniren.

Nun aber gehen, dieses Eindrucks kann ich mich nicht mehr erwehren, durch den Pentateuch und am deutlichsten durch die geschichtlichen Partien desselben zwei Strömungen, die durch Verschiedenheit der Sprache und Darstellung nicht minder wie durch ihre verschiedene Tendenz sich als unterschiedlich zeigen, und die Delitzsch treffend als eine priesterliche und eine prophetische Strömung charakterisirt*); es sind dieselben, welche die Kritik bisher als Grundschrift und Ergänzungsschrift bezeichnet hat. Die Verwandtschaft der Sprache, Anschauung und Tendenz jener mit den mittlern Gesetzesgruppen lässt vermuthen, dass beide aus einer Feder geflossen. Wenn nun andrerseits die Bestandtheile der priesterlichen Strömung, so weit sich dieselben deutlich erkennen und unterscheiden lassen, nahezu ein abgerundetes und beziehungsweise auch vollständiges Ganze mit verhältnissmässig nur wenigen Lücken bilden, während die Bestandtheile der prophetischen Strömung unter sich vereint durchaus lückenhaft, abgerissen, unvollständig und zusammenhangslos erscheinen, — so berechtigt dies zu der Annahme, dass der prophetische Verfasser die Schrift des priesterlichen Verfassers vor sich liegen hatte und sie von seinem Standpuncte aus mit manchen Darstellungen und Zügen erweiterte und vervollständigte, die für seinen Zweck und seine Tendenz hochbedeutsam waren, von jenem aber übergangen waren, weil sie ihm, nach Maassgabe seiner Tendenz weniger wichtig erschienen waren. Vielleicht hat auch bei dem zweiten, prophetischen, Darsteller jenes Moment Anlass und Stoff gebend mitgewirkt, welches Delitzsch beim ersten, priesterlichen, Erzähler geltend gemacht wissen will, nämlich die Besitznahme des Landes, in welchem die Stammväter seines Volkes ihre Pilgrimschaft vollbracht haben. Der Umstand, dass Israel nun mit eigenen Augen die Oertlichkeiten sah, und mit eigenen Füssen betrat, welche Zeugen der denkwürdigen Lebensereignisse seiner Stammväter gewesen waren, konnte in der That manche Begebenheit aus jener Zeit, die

---

*) Diese doppelte Strömung anzuerkennen und sie doch nur auf einen Verfasser, der wie Moseh, Beruf, Begabung und Interesse des Priesters und Propheten in sich vereinigt habe, zurückzuführen, ist eine unzulässige Auskunft. In diesem Falle würde eben keine doppelte Strömung nachweisbar sein können; das doppelte Interesse und die zwiefache Tendenz des priesterlichen und prophetischen Bewusstseins würde sich stets gleichzeitig und ebenmässig, in lebendiger Einigung und Durchdringung geltend gemacht haben.

schon in den Hintergrund der Erinnerung getreten und daher vielleicht vom frühern Erzähler unbeachtet geblieben war, wieder in den Vordergrund gerufen und neu belebt haben.

Die Tuch-Stähelin'sche Kritik, welche durch die Ausscheidung und Zusammenstellung der der Grundschrift anzuweisenden Abschnitte ein in sich zusammenhängendes, abgerundetes, vollständiges und lückenloses Ganze darstellen zu können meint, ist entschieden im Irrthum. Am deutlichsten zeigt sich dies darin, dass unter den jetzt noch vorhandenen Bestandtheilen der Grundschrift sich keine Sündenfallsgeschichte befindet, welche in derselben doch auf das Zwingendste gefordert und vorausgesetzt ist. Und solcher Fälle giebt es noch mehrere, wie ich in meiner „Einheit der Genesis. Berl. 1846" gezeigt habe. Wir erkennen daraus, dass der Ergänzer auch kein Bedenken getragen hat, einzelne Darstellungen der Grundschrift auszuscheiden und sie durch ganz neue Darstellungen zu ersetzen, dass er überhaupt zu der Erweitrung und Ueberarbeitung der Grundschrift eine Freiheit des Geistes mitgebracht habe, zu der nur das sichre Bewusstsein seiner prophetischen Begabung und Berufung ihn berechtigen und kräftigen konnte. — Ebenso müssen wir es ferner bei der Tuch-Stähelin'schen Kritik für einen Wahn halten, wenn sie gemeint hat, die verschiedenen Bestandtheile beider Strömungen so genau und sicher erkennen, unterscheiden und begrenzen zu können. Nur im Allgemeinen lässt sich die Richtigkeit der Perception von einer doppelten Strömung nachweisen, und nur wo die beiderseitigen auseinandergehenden Eigenthümlichkeiten in besonders deutlicher Weise hervortreten, lassen sich einzelne Abschnitte mit einiger Sicherheit näher bestimmen und begrenzen. Die Versuchung der Kritik, sich bei ihren Operationen in den Wahn der Infallibilität und Allwissenheit zu verirren, ist so gross, und die moderne Kritik erliegt ihr in solchem Maasse, dass es wohl Noth thut, ihr Bescheidenheit zu predigen. Freilich haben es nicht alle Kritiker in dieser Selbsttäuschung und Selbstüberhebung so weit gebracht wie Ewald, der ein Dutzend Erzähler im Pentateuch erkannt und einem Jeden von ihnen bis auf das einzelne Wort das Seinige mit zweifelloser Gewissheit zugewiesen hat! Aber vestigia terrent!

Da der prophetische Verfasser sich so deutlich als Ergänzer einer Grundschrift zeigt, so wird man wohl kaum daran zweifeln können, dass auch er es war, der dem Pentateuch seine gegenwärtige Gestalt gegeben hat. Die Zeit, in der dies geschehen sein wird, lässt sich mit ziemlicher Bestimmtheit ermitteln. Einerseits nöthigt uns die Thatsache, dass der Pentateuch und seine Gesetzgebung die Voraussetzung und Unterlage der israelitischen Geschichte und Literatur ist, mit der Bestimmung dieser Zeit so nahe an die Zeit Moseh's zurückzugehen, wie nur irgend anderweitige Momente es zulassen; — andrerseits aber sind auch im Pentateuch selbst Spuren vorhanden, die uns, über das Zeitalter Moseh's hinaus, in die Zeit nach vollzogener Besitznahme des h. Landes führen. Die negative Kritik hat auch mit den angeblichen oder wirklichen Spuren späterer Zeit im Pentateuch einen maasslosen Missbrauch getrieben, theils indem sie eine Menge Daten als solche geltend machte, die es nicht sind, theils indem sie dieselben in die möglichst späteste Zeit hinaufschraubte. Besonders Hengstenberg (Beitr. III, 179 ff.), auf dessen Schultern Welte (Nachmosaisches im Pentat. Karlsr. 1841) und Keil (Einleit. S. 151 ff.) stehen, hat mit siegender Macht der Ueberzeugung die meisten dieser angeblichen Spuren in ihrer gänzlichen Nichtigkeit dargethan; der unbefangene Forscher wird indess doch auch sich gestehen müssen, dass ihm dieser Beweis nicht bei allen und allenthalben in gleich überzeugender Weise gelungen ist. Aber keine einzige der noch übrig bleibenden Spuren späterer Zeit geht über die erste Zeit des Wohnens in Kanaan hinaus: die letzte

Zeit Josua's und die ersten Jahre des Zeitalters der Richter sind die Grenzen, innerhalb welcher mit grösster Wahrscheinlichkeit die Thätigkeit des Ergänzers und der Abschluss des Pentateuchs fällt. — Es möge hier nur auf das Vorkommen des Namens Dan in Gen. 14, 14 und Deut. 34, 1, als Bezeichnung des alten Leschem oder Laisch, hingewiesen werden, welches auf eine Zeit führt, die das in Jos. 19, 47 und Richt. 28, 29 Berichtete schon hinter sich liegen hatte. Ich habe mich noch in Bd. I, § 54, 2 der Hengstenberg'schen Auskunft angeschlossen, dass das pentateuchische Dan identisch sei mit dem Dan-Jaan in 2 Sam. 24, 6, und eine ganz andre Oertlichkeit bezeichne, als das alte Laisch; aber eine schärfere Prüfung hat mich überzeugt, dass wie in den pentateuchischen Stellen so auch in 2 Sam. 24, 6 ein und dasselbe Dan mit dem in Jos. 19, 47 und Richt. 28, 29 gemeint sein müsse.

Es kann hier nicht unsre Aufgabe und Absicht sein, die pentateuchische Frage nach allen Seiten hin und erschöpfend zu untersuchen und zu behandeln; das würde diesem Bande einen Umfang geben, den wir ihm unmöglich einräumen können. Wir meinen auch für die Zwecke dieser Arbeit davon Umgang nehmen und es an Vorstehendem genügen lassen zu dürfen. Ich verweise deshalb schliesslich noch auf die vielen treffenden Bemerkungen und Nachweise in d. a. Schrift von Delitzsch, obwohl auch diese noch keineswegs erschöpfend und genügend genannt werden können. Möchte es doch dem trefflichen Verfasser gefallen, die Untersuchungen bald wieder aufzunehmen und sie mit dem reichen Maasse seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns weiter zu führen!

Nachtrag zu Bd. I § 94, 3.

Ueber die Schilohstelle Gen. 49, 10.

Die ausführliche Erörtrung dieser Stelle in der inzwischen erschienenen zweiten Auflage der Hengstenberg'schen Christologie (I, 54—110), in der meine Behandlung dieses Gegenstandes mit scharfer, schneidender Polemik bekämpft ist, veranlasst mich zu folgenden nachträglichen Bemerkungen. Hengstenbergs Abhandlung hat mich noch mehr, als ich es früher schon war, von der wesentlichen Richtigkeit meiner Auffassung und von der Unzulässigkeit der seinigen, die er durch seine Retractionen um nichts verbessert, sondern nur verschlimmert hat, überzeugt. Der Verfasser hat aber mit einer Zuversichtlichkeit der Sprache, mit einer unbeugsamen Hartnäckigkeit der Behauptung und mit einer überschüttenden Fülle vermeintlicher Beweise seine Abhandlung ausgestattet, dass dieselbe wohl geeignet erscheint, denjenigen Leser, der nicht mit scharfer kritischer Aufmerksamkeit ihre Beweiszüge verfolgt und prüft, zu blenden und mit sich fortzureissen. — Ich beginne mit den allgemeinen Gesichtspuncten, die Hengstenberg's Polemik gegen mich aufstellt.

1) S. 79: „Hofmann und Kurtz haben die oberflächlichsten Bedenken für hinreichend gehalten, sich über den Consensus der ganzen christlichen Kirche hier hinwegzusetzen. Darüber können wir uns nur wundern.“ — Ob meine Gründe oberflächlich sind, oder nicht, dies zu beurtheilen, überlasse ich dem Leser. Ich halte sie durchaus nicht für oberflächlich. Bedeutender ist für mich der Vorwurf, dass ich mich über den Consensus der ganzen christlichen Kirche weggesetzt habe. Mich im Consensus mit der ganzen christlichen Kirche zu wissen, selbst in der Exegese, gilt mir gewiss ebenso hoch wie meinem geehrten Gegner, vielleicht noch höher, und ich glaube meine Schriften halten im Vergleich mit den Hengstenberg'schen nach dieser Seite hin eine Prüfung aus. Man vgl. nur instar omnium was Hengstenberg über die Zeichen und Wunder in Aegypten, am Auffallendsten über die letzte Plage, gedeutelt und vernünftelt hat. Hengstenberg hat sich hier und in vielen andern Fällen in der That mit Gründen, die ich nicht durch das gebührende Prädicat charakterisiren will, nicht nur über den Consensus der ganzen christlichen Kirche, sondern auch über den Consensus aller gesunden, grammatisch-historischen Interpretation hinweggesetzt, worüber ich nicht allein, und nicht zuerst, mich „nur verwundern“ konnte. Dass auch ein kirchlich gesinnter Exeget bei manchen Bibelstellen von der hergebrachten Exegese abweichen darf und muss, wird Niemand bestreiten wollen, Hengstenberg selbst am Wenigsten. Der Consensus der ganzen christlichen Kirche hat Ps. 22, 17 von einem Durchgraben der Hände und Füsse verstanden; Hengstenberg

hat sich in seinen spätern Schriften über diesen Consensus hinweggesetzt, und daran mögen Manche, denen dadurch eine der liebsten, wichtigsten und schlagendsten Weissagungen vom Leiden Christi geraubt wurde, ebenso sich gewundert haben, wie H. über meine Deutung von Gen. 49, 10. Dennoch hat H. ohne Zweifel Recht daran gethan.

Aber fassen wir doch den Consensus der christlichen Kirche über Gen. 49, 10 schärfer ins Auge. Es ist wahr, die alte christliche Kirche hat diese Stelle einstimmig vom persönlichen Messias verstanden, ebenso die alte Synagoge, aber — auf Grund einer entschieden falschen Uebersetzung des betreffenden Wortes, die H. ebenso entschieden für falsch erklärt, wie ich, nämlich auf Grund der Uebersetzung des Alexandriners und der Vulgata. Man poche doch nicht auf den kirchlichen Consensus, wenn man die Basis desselben für falsch, also den Consensus selbst für bodenlos erklärt hat!

2) Hengstenberg bezeichnet allenthalben meine Auffassung als eine „nichtmessianische", zählt mich ohne Weiteres zu den Gegnern der messianischen Auffassung, und stellt mich deshalb mit den rationalistischen Auslegern Tuch, Gesenius und Knobel in eine Klasse. Das ist nicht recht. Ich habe die Deutung unserer Stelle auf einen persönlichen Messias bestritten, habe aber ausdrücklich und auf das Entschiedenste derselben messianische Geltung vindicirt und ihren messianischen Gehalt aufgewiesen. H. selbst deutet die Weissagungen vom Weibessamen Gen. 3, 15 und vom Samen Abrahams Gen. 12, 3 nicht auf einen persönlichen, individuellen Messias, und nennt sie doch messianische!

3) S. 81, 82 sagt H.: „Verdacht gegen die nichtmessianischen (er meint die nichtpersönlichen) Erklärungen muss schon ihre Mannigfaltigkeit erwecken, der Umstand, dass es den Gegnern der messianischen Erklärung in keiner Weise gelingen kann, sich zu einigen; dass bei ihnen immer die eine Erklärung die andre ablöst. Das ist überall das Kennzeichen des Irrthums". Vortrefflich! Bei Hengstenberg selbst haben sich nach einander schon zwei messianische Auffassungen abgelöst; Sack hat eine von beiden abweichende messianische Erklärung, Andre noch andre; — wenn „überall", so muss auch hier diese Mannigfaltigkeit das sichre Kennzeichen des Irrthums sein! — Auf welcher Seite ist denn die grössere Mannigfaltigkeit und das öftere Ablösen der Erklärungen? Nichtpersönliche Haupterklärungen giebt es drei: 1) bis die Ruhe kommt, 2) bis er oder man zur Ruhe oder zur Ruhestätte kommt, 3) bis er oder man nach Schiloh kommt; — persönliche aber vier: 1) ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ oder ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται, 2) Donec veniat qui mittendus est, 3) Donec veniat filius ejus, 4) Bis der Held (alias: die Ruhe i. e. der Ruhebringer, alias: der Mann der Ruhe) komme. Wobei aber noch zu bemerken ist, dass die Theilung nach persönlich-messianischen und nichtmessianischen Auslegern für den exegetischen Gesichtspunct eine verkehrte ist. Die exegetische Grunddifferenz liegt darin, ob שִׁילֹה Subject oder Object ist. Dann sind auf H.'s Seite fünf, auf unsrer nur zwei Auffassungen (und diese beiden sind, wie sich unten zeigen wird, exegetisch nur eine). H. hat also seiner eigenen Deutung selbst das Todesurtheil gesprochen! Doch wir sind grossmüthig genug, es vorläufig noch als ein ungerechtes zu cassiren.

4) S. 82: „Ueberall liegt ein ausserhalb der Sache liegendes Interesse zu Tage, welches zur Bekämpfung der (persönlich-) messianischen Erklärung veranlasste... Hofmann und die ihm gefolgt sind, haben es kein Hehl, dass sie von ihrem Grundsatze der Verkettung der Weissagung mit der Geschichte geleitet werden." — Wie weit Letzteres, wenigstens meinerseits, richtig ist, wird unten zur Sprache kommen. Hier kann ich es nur einfach als unwahr bezeichnen, dass mein Interesse ausserhalb der Sache liege.

5) Auf S. 76 behauptet H.: „Nach der ganzen Stellung der Bücher Mose's zu der spätern h. Literatur, nach dem grundlegenden Charakter derselben, der Thatsache, dass hier Alles im Keime schon vorliegt, was später entfalteter hervortritt, können wir nicht anders als annehmen, dass auch die messianische Idee in diesen Büchern ihren Ausdruck gefunden habe. Je durchgreifender die Bedeutung der Verkündung des persönlichen Messias in den spätern Büchern ist, desto undenkbarer ist es, dass diese Verkündung im Pentateuch fehlen sollte, und zwar speciell die Verkündung des Messias nach seinem königlichen Amte... Es kann aber keinem Zweifel unterworfen sein, dass die Verkündung des persönlichen Messias nach seinem königlichen Amte, wenn sie überhaupt im Pentateuch vorhanden ist, in unserer Stelle vorhanden sein muss.“ Also der Pentateuch ist nach allen Seiten hin grundlegend, deshalb muss die messianische Idee in ihm schon Wurzel geschlagen haben, muss hier Alles im Keime schon vorliegen, was später entfaltet hervortritt. Wer wollte, wenn er überhaupt auf heilsgeschichtlichem Boden steht, das bestreiten? Aber unvermerkt wird dann die „messianische Idee“ mit der „Verkündung des persönlichen Messias nach seinem königlichen Amte“, — der „Keim“ mit dem entfalteten Baume vertauscht. Auch wir meinen, die messianische Idee müsse im grundlegenden Pentateuch schon gegründet sein, aber dass sie auch schon im Pentateuch diese oder jene bestimmte Entfaltung haben müsse, dies von vornherein zu behaupten, halten wir für unberechtigt. H. decretirt: In den spätern Bb. erscheint die messianische Idee als Verkündigung eines persönlichen königlichen Messias, folglich muss auch, nicht etwa bloss Keim und Ansatz dazu, sondern gleich schon die volle Entfaltung im Pentateuch vorliegen. Aber wie steht's denn mit der Verkündigung des leidenden Messias, die doch auch in den spätern Büchern auftritt? Auch sie muss, nach H.'s Hermeneutik, schon im Pentateuch vorliegen. Aber dann weise uns H. eine Weissagung vom leidenden Messias im Pentateuch auf! Allerdings die Voraussetzungen dieser Idee, der Boden, aus dem sie erwachsen konnte und sollte, liegt im Pentateuch schon vor, nämlich im Opfercultus, aber die Anwendung und Ausbildung der Opferidee zur concreten Verkündigung eines persönlichen leidenden Messias gehört erst der spätern Zeit an.

Doch auch wir behaupten (jedoch nicht a priori wie H., sondern a posteriori), dass die Idee eines persönlichen Messias im Pentateuch schon vorliege, aber wir nehmen uns die Freiheit, trotz H.'s Decret, dass sie nur und nirgends anders, als in Gen. 49, 10 gesucht werden dürfe, sie dennoch nicht hier, sondern anderswo zu finden, nämlich in Num. 24, 17 (vgl. § 94, 1) und in Deut. 18, 18 (vgl. § 97, 3).

6) Meiner Behauptung (Bd. I, S. 322), dass in der Zeit Jakobs noch nicht, sondern erst in der Zeit Moseh's und vollkommner erst in der Zeit Davids die geschichtlichen Anlässe, Bedingungen und Voraussetzungen zu der Ausbildungsstufe der messianischen Idee, welche H. schon in Gen. 49, 10 vorfindet, vorhanden seien, — dieser Behauptung gegenüber bricht H. in die Worte tiefster Entrüstung aus: „Will man, fragen wir, Gott Weisheit lehren? Die Weissagung in solcher Weise an die Geschichte binden, heisst sie vernichten. So sehr man es auch ausschmücken mag, es ist nichts anders als ein Ausläufer des Naturalismus, vor dessen Einfluss sich Niemand sicher halten darf, denn er liegt in der Luft dieser Zeit. Von dem Standpuncte solcher beschränkten Constructionen aus, welche die Geschichte zuschneiden, statt sich an sie liebend hinzugeben und sinnend den Spuren Gottes in ihr nachzugehen, wird man auch in Gen. 12, 3 das: Es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde — streichen müssen; ja auch das: Ich will dich machen zum grossen Volke, womit die Verkün-

digung an Abraham sogleich beginnt. Denn auch das schon verletzt die natürliche Ordnung.“

Ich ehre den Eifer, der sich in diesen Worten ausspricht, denn es ist immerhin ein Eifer um eine heilige Sache, wenn auch ein Eifern aus Voreingenommenheit, Missverständniss und Irrthum. Doch ehe ich dies nachweise, will ich zuvor bekennen, worin und wie weit ich selbst bei meiner Argumentation gefehlt habe. Zunächst darin, dass ich die historiologische Begründung meiner Auffassung der exegetischen vorangestellt habe, wodurch es allerdings den Schein gewinnen kann, als sei mir jene die Hauptsache, obwohl ich diesem Missverständnisse in der zweiten Auflage durch die bestimmteste Erklärung (S. 323) vorgebeugt habe. Zuerst hat die Exegese frei und ungebunden, ohne die Fesseln der Tradition oder des eigenen Systems, ihr Werk zu thun, und dann ist das Resultat der Exegese dem System einzugliedern und Letzteres nach Ersterm zu normiren, zu vervollständigen, zu rectificiren. In diesem Falle stimmt das Resultat der Exegese, die ich mit aller Strenge und Gewissenhaftigkeit vollzogen habe, vollkommen zu den historiologischen Erwartungen und Voraussetzungen. Mein Fehler ist also bloss ein formaler. Ich habe bloss die exegetischen Untersuchungen den historiologischen Erörtrungen voranzustellen, so ist Alles in der Ordnung. — Dann habe ich aber ferner noch zu bekennen, dass meine historiologische Erörtrung vielleicht eine so zuversichtliche Sprache führt, wie sich für menschliche Speculation und Combination überhaupt nicht ziemt, und wie sie in diesem Falle, weil ihr noch der exegetische Unterbau fehlt, besonders unberechtigt erscheint. Allein auch das ist bloss ein formaler Fehler; in der Sache habe ich auch hier nichts zu ändern, sondern nur im Ausdruck.

Gehen wir nun auf den Vorwurf des Naturalismus ein. Auch selbst dann, wenn ich die Geschichte Israels als bloss natürliche, bloss menschliche Entwicklung ansähe, würde eine gegenseitig sich bedingende und fördernde Verknüpfung von Geschichte und Weissagung nicht als Ausläufer des Naturalismus gescholten werden dürfen. Ist es z. B. Naturalismus, wenn ich behaupte, der Zeitpunct des Eintretens der Menschwerdung Gottes in Christo sei auch durch die natürliche Entwicklung des Heidenthums bedingt gewesen, Gott habe gerade zu der Zeit dieses grösste Wunder der Weltgeschichte eintreten lassen, als im Staats-, Volks- und Culturleben der heidnischen Welt alle Bedingungen zur freudigen Aneignung des Heils von Seiten der Heiden, alle Fördrungsmittel zur Ausbreitung der Kirche unter den Heiden vorlagen?

Aber ich sehe in der Geschichte Israels, an der, mit der und in der die Weissagung sich entfaltet, nicht bloss natürliche, menschliche Entwicklung, sondern vielmehr ein Product von Natur und Gnade, von menschlicher Freiheit und göttlicher Wunderthat. Wie kann nun, wenn ich die göttliche Weissagung in ihrer Correlation zur israelitischen Geschichte, d. h. zu einer Geschichte, die aus der speciellsten göttlichen Leitung, aus beständiger göttlicher Thatmitwirkung hervorgeht, erkenne, — wie kann das eine naturalistische Entwürdigung der Weissagung gescholten werden? Treten nicht vielmehr die Spuren der göttlichen Gnade und Weisheit in der Heilsgeschichte erst so recht klar und deutlich, recht bewundrungs- und anbetungswürdig hervor, wenn ich erkenne, wie die göttliche Weissagung sich lebendig und organisch der Geschichte einfügt, und umgekehrt die göttliche Lenkung der Geschichte und die göttliche Mitwirkung in ihr immer neuen und immer herrlichern Entfaltungen der Weissagung vorarbeitet und die Stätte bereitet? Ich falle nieder in den Staub und bete an, wenn ich so erkenne, wie der lebendige Gott in Geschichte und Weissagung waltet, wie die göttliche Gnade und Weisheit in anbetungswürdiger Condescendenz sich in beiden den jedesmaligen Be-

dürfnissen und Zuständen anschliesst. Ist das Naturalismus? Heisst das die Geschichte zuschneiden und die Weissagung vernichten? Die Weissagung gewinnt mir dadurch erst recht hohen Werth, wenn ich sehe, was Gott Alles in und an der Geschichte gethan hat, um der Weissagung in ihr eine Stätte zu bereiten; — geradeso wie die Menschwerdung Gottes in der Fülle der Zeit dadurch nicht an Anbetungswürdigkeit verliert, sondern gewinnt, wenn ich sehe, wie eine 4000jährige geschichtliche Vorbereitung ihr vorangehen musste.

Ich bin mir bewusst, in dem vorliegenden Werke mich „der Geschichte liebend hingegeben und sinnend den Spuren Gottes in ihr nachgegangen“ zu sein, wenn auch in grosser Schwachheit, wenn auch in grosser Irrthumsfähigkeit, und daher auch stets und freudig bereit, mich von Hengstenberg wie von Hofmann eines Bessern belehren zu lassen. Ich kann dabei vielfach irre gegangen sein, aber die liebende Hingebung und das sinnende Nachgehen lasse ich mir von Niemanden absprechen. — Ebenso ungerecht wie bitter ist der Vorwurf, ich habe Gott Weisheit lehren zu wollen, mich unterfangen. Könnte ich nicht H. mit demselben Rechte oder vielmehr Unrechte denselben Vorwurf machen, wenn er S. 76 sagt: Gott muss schon im Pentateuch den persönlichen Messias und das Königsamt des Messias haben verkünden lassen, oder wenn er ähnliche Aeussrungen an hundert andern Stellen seiner Schriften macht? Was soll ich aber dazu sagen, wenn H. sich in seinem Eifer so weit verirrt, zu behaupten, bei meiner Anschauung über die Correlation von Geschichte und Weissagung müsse man auch Gen. 12, 3 das: „Es werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde in dir“ streichen müssen, ja auch das: „Ich will dich machen zum grossen Volke“, denn auch das verletze schon die natürliche Ordnung? Eine Polemik, die solcher Argumente sich bedient, trägt das Zeugniss, den Gegner nicht verstanden zu haben, oder nicht verstehen zu wollen, an der Stirn.

Der Vorwurf des Naturalismus, des Vernichtens der Weissagung etc., würde nur dann gerechtfertigt sein, wenn ich die Weissagung etwa nach Ewald's Weise als ein natürliches Product des menschlichen Geistes ansähe und sie aus einer gehobenen, begeisterten und ahnungsvollen Stimmung desselben, die sich an der Betrachtung der Geschichte entwickelt habe, ableitete. Aber auch H. wird wissen, oder sollte wissen, dass das nicht mein Standpunct ist. Mir ist die Weissagung eine objective Mittheilung göttlichen Wissens an den Menschen, aber eine solche, die den Zuständen der jedesmaligen Gegenwart sich lebendig anschliesst, ihren Bedürfnissen entgegenkommt, den Factoren der Entwicklung sich organisch einfügt. Die Abhängigkeit der Weissagung von der Geschichte ist für mich keine andre als die, dass Gott die Samenkörner der Weissagung nicht eher ausstreut, als bis durch die von Ihm gelenkte Geschichte der Boden bereitet ist, dessen das Samenkorn bedarf, um Wurzel zu schlagen und Frucht zu bringen. Die Saaten der Weissagung sind nicht gleich den Weizenkörnern, die der ägyptische Taricheute in die Hand der Mumie gelegt hat, wo sie brach liegen, bis sie vielleicht erst nach Jahrtausenden in einen Boden gesenkt werden, wo sie den Segen, der in ihnen ist, entfalten können. Sie sind vielmehr vergleichbar der Aussaat des Ackermannes, der für jede Art des Samens die rechte Jahreszeit abwartet und den rechten empfänglichen oder empfänglich gemachten Boden aussucht.

H. hat, den Boden der wissenschaftlichen Discussion verlassend, mir mit scharfen Worten ins Gewissen geredet. Ich bin ferne davon, die Berechtigung dazu irgend Jemanden bestreiten zu wollen. Aber ehe man so harte Vorwürfe wie: Naturalismus, Zuschneiden der Geschichte, Vernichten der Weissagung und sacrilegisches Gott-Weis-

heit-lehren-wollen, gegen Andre ausspricht, Vorwürfe, von denen H. wohl wissen konnte, dass sie mir wie ein zweischneidiges Schwert in die Seele dringen würden, hätte man dieselben doch sorgfältiger abwägen müssen, als H. in seinem Eifer es gethan zu haben scheint. Ich verlange keine Schonung, auch nicht von H., aber ich verlange Gerechtigkeit und Wahrheit, und die vermisse ich. Auch kann ich nicht umhin, zu gestehen, dass ich H. gerade am Wenigsten dazu berechtigt halte, eine solche Sprache über solche Dinge zu führen, da er, nach seinem eigenen Maasse gemessen, schwerlich einer gleichen, und ich meine wohl noch grössern Verdammniss wird entgehen können. Ich zwar will es nicht Naturalismus schelten, wenn er so häufig das Wunder entwundert, nicht eine Vernichtung der Weissagung, wenn er so oft den concreten, realen Inhalt der Weissagung in nebelhafte Ideen auflöst, nicht ein Zuschneiden der Geschichte, wenn er alles darin ihm Missfällige wegdeutet; will nicht ihm vorwerfen, dass er weiser habe sein wollen wie Gott, wenn er Gottes Wunderthaten in und an Israel, allen Gesetzen der Exegese entgegen, so umdeutet, dass gerade das herauskommt, was er an des lieben Gottes Stelle gethan haben würde*); — wie gesagt, ich will und kann, von meinem Standpuncte aus, ihm solche harte und ungerechte Vorwürfe nicht machen, aber das spreche ich offen und zuversichtlich aus: Wird H. mit demselben Maasse gemessen, mit welchem er mich gemessen hat, so treffen ihn alle diese Vorwürfe unausweichbar und unabwendbar.

---

7) H. hatte früher unsre Stelle gedeutet: „Bis die Ruhe, d. i. der Ruhebringer kommt", und hatte durch die Beispiele כידור, קיטר, שילח zu beweisen gesucht, dass die Form שילה ein Abstractum bezeichnen könne. Dass diese Deutung, auch abgesehen von Zusammenhang, Structur und Parallelismus des Verses, falsch sei, leuchtet bald ein. Die Metonymie eines Abstractums für ein Concretum liesse sich zwar vielleicht noch vertheidigen, aber da שלה nicht heisst: Ruhe bringen, sondern: Ruhe geniessen, so kann auch dann שילה nicht einen Ruhebringenden, sondern nur einen Ruhegeniessenden bezeichnen, und das ist ein Prädicat, das wenigstens auf den Messias, der nicht selbst Heil geniessen, sondern für Andre Heil bringen soll (Gen. 12, 3), schlecht anwendbar ist. So hat denn H. gewiss Recht daran gethan, diese Deutung jetzt fallen zu lassen, aber er hat Uebel daran gethan, eine noch schwächere und unhaltbarere dafür an die Stelle zu setzen. Er deutet jetzt שילה als ein persönliches Appellativum oder (was ihm identisch zu sein scheint!) als ein Nomen proprium, und übersetzt: Mann der Ruhe. Zu dieser Modification veranlasst ihn einmal die später erkannte Unmöglichkeit, dass Formen wie שילה = שילון Abstracta bezeichnen können, und zweitens die Thatsache, dass שילה sonst allenthalben im A. T. nomen proprium der Stadt ist, wo die Stiftshütte nach der Erobrung des h. Landes zuerst aufgestellt wurde. „Eine Erklärung, sagt er S. 85, welche den Zusammenhang auflöst von Schilo und Schilo, von Schilo und Salomo, von Schilo und dem Fürsten des Friedens, von Schilo und dem, welchem das Recht, hat sich schon dadurch das Urtheil gespro-

---

*) Belege zu dem Gesagten möchten hier an diesem Orte, in einem Buche, das so häufig sich genöthigt gesehen hat, solche Ungebührlichkeiten H.'scher Exegese abzuweisen, überflüssig sein. Ausserdem vgl. man noch meine Abhandl. über Jeftah's Opfer in der luth. Zeitschr. 1853.

chen.“ Aber gerade die Stadt Schiloh ist die Achillesferse der Hengstenberg'schen Auffassung vom persönlichen Messias, und — es ist wenigstens unklug, mit der entblössten Achillesferse gegen das Schwert des Gegners anzulaufen. Lässt man einmal bei Gen. 49, 10 den Gedanken an die Stadt Schiloh aufkommen, dann ist die Deutung von einem persönlichen Messias rettungslos verloren; dann wird man unwillkührlich dazu gedrängt, das Schiloh in unsrer Stelle als Object, als Ziel des Kommens zu fassen. Und wie unglücklich vollends ist in H.'s Munde der von Baumgarten und mir ausgesprochene Gedanke, dass die Stadt Schiloh ihren Namen unsrer Weissagung verdanke. So vortrefflich dieser Gedanke zu unsrer Auffassung passt, so widerstrebend ist er der H.'schen Auffassung. Schiloh soll ein Nomen proprium, soll Name des Messias sein, und nach seiner appellativen Bedeutung Mann der Ruhe bezeichnen. Schön! also Josua hat die Stadt, wo er die Stiftshütte aufrichtete „Mann der Ruhe“ genannt, weil der persönliche Messias von Jakob Mann der Ruhe genannt worden ist! Welch ein ungeschickter Gedanke! Was hat denn die Stadt Schiloh mit dem persönlichen Messias, dem zukünftigen König in Israel zu thun? Welch eine ungeheuerliche Benennung einer Stadt: Mann der Ruhe! Ist es wohl denkbar, dass die aus Babylon zurückkehrenden Exulanten, wenn es ihnen etwa eingefallen wäre, Jerusalem zum Andenken an den Wiederaufbau des Tempels einen neuen Namen zu geben, diese Stadt „Messias“ genannt haben würden?!! Nun, ganz ebenso undenkbar ist es, dass Josua die Stadt, wo er die Stiftshütte aufrichtete, Schiloh genannt haben sollte, wenn anders Schiloh damaliges nomen appell., oder wie H. gar sagt, nom. propr. des persönlichen Messias war.

H.'s neue Deutung hat also den Fehler, dass sie alle (unten zu erörternden) Schwächen seiner frühern Deutung unverkürzt beibehält, sie aber noch mit neuen Unmöglichkeiten ausstattet. Denn auch die schon erwähnte Schwäche bleibt ihr, dass שילה von שלה (= salvus, securus fuit, maxime de eo qui prospera fortuna secure utitur. Gesenii thes.) einen Mann der Ruhe nur in dem Sinne eines die Ruhe geniessenden, nicht aber eines die Ruhe und den Frieden bringenden Mannes bezeichnen kann.

8) Die erste und nothwendigste Frage, welche die Exegese bei der Deutung unsrer Stelle zu erörtern hat, weil von ihr alles Andre abhängt, ist nicht die: ob die Stelle von einem persönlichen Messias handele oder nicht, — sondern vielmehr die: ob שילה als Subject („bis Schiloh kommt“) oder als Object („bis er nach Schiloh kommt“) zu fassen ist. Gegen die letztere Fassung, die ich in der ersten Auflage abstract („bis er zur Ruhe kommt“), in der zweiten aber schon (S. 325. 328f.) concret („bis er zur Ruhestätte gelangt“ d. h. zu dem Orte, wo die Ruhe zur Erscheinung kommt) gedeutet habe, — gegen diese Fassung macht Hengstenberg zweierlei geltend: 1) שילה kann seiner Form nach nicht ein Abstractum oder Appellativum, sondern muss ein adjectivisches Concretum oder ein nom. propr. bezeichnen, und 2) Wäre שילה ein nom. abstr., oder appell., so müsste nothwendig das Object des Kommens mit einer Präposition eingeführt worden sein.

Ich halte die Zusammenstellung der Form שילה mit כידור, קיטר, קימוש, שילוח, auch jetzt noch, nachdem selbst H. die Tuch'schen Argumente dagegen sich angeeignet hat, nicht für absolut unzulässig; — ich kann auch Delitzsch nicht zugeben, dass bei dem Synonymenvorrathe für den Begriff Ruhe (שַׁלְוָה, שַׁלְוָה, מְנוּחָה) es sprachlich unmöglich sei, auch die Form שִׁילֹה in diesem Sinne zu fassen, — oder sollte wirklich aus dem Umstande, dass eine Sprache vier Worte für den Begriff Ruhe gebildet hat, die Unmöglichkeit resultiren, dass nicht auch noch ein fünftes Synonymon dafür habe existiren können? Ich habe andrerseits aber auch nichts dagegen, dass man

שילה mit H. und Tuch auf die Urform שִׁילֹן zurückführt, weil Letzteres durch das Nomen gentile שִׁילֹנִי (1 Kön. 11, 29; 12, 15) allerdings sehr wahrscheinlich wird. Aber auch dies Zugeständniss schliesst noch nicht die Möglichkeit aus, שילה als Abstractum zu fassen. Ewald wenigstens (Lehrb. § 163. b) belehrt uns, dass die Endung ān oder ōn Adjectiva und Abstracta bilde; die Abjectivbedeutung hält er für die primäre, und behauptet, dass im Hebr. zwar in der Endung kein Unterschied mehr bestehe, dass aber gewiss ursprünglich —ān das Adjectiv, —ōn das Abstracte bezeichnend gewesen sei.

Wir haben oben schon einmal den Fall aufgewiesen, dass Hengstenberg durch die vermeintliche Rechtfertigung seiner Ansicht ihr selbst das Todesurtheil spricht. Hier wiederholt sich dieser Fall, aber auch hier müssen wir das Urtheil als ein ungerechtes cassiren. Er eignet sich nämlich im Eifer des Kampfes gegen unsre Auffassung die Tuch'sche Behauptung an: „Jede Auffassung in Appellativbedeutung wird dadurch unmöglich, dass die Abstumpfung des ōn in ōh einzig nur bei Eigennamen, wo die Bedeutung des Ableitungssuffixes gleichgültiger wird, vorkommt.“ Diese Argumentation passt vortrefflich zu Tuch's Auffassung, nach welcher שילה auch hier wie sonst immer im A. T. Name der bekannten Stadt ist; aber es stösst die H.'sche Auffassung, nach welcher שילה an unsrer Stelle einen Mann der Ruhe bezeichnen soll, geradezu um, statt sie zu stützen. Ist denn Schiloh in diesem Sinne und Zusammenhange schon und ohne Weiteres ein nomen propr.? Ist die Bezeichnung „Messias“ ein nom. propr.? Sind die Bezeichnungen: der König, der Herrscher, der Sieger etc., nomina propria? Allerdings alle diese und ähnliche Worte können zu nominibus propr. werden, aber sie werden es dadurch, dass sie einem bestimmten Individuum beigelegt werden; Victor ist ursprünglich nomen appell., wird aber zum nom. pr., indem es Name einer Person wird; Schiloh ist nom. app., wird aber nom. pr., indem es einer Stadt beigelegt wird; so auch das nomen Salomo etc. Hat nun Jakob, indem er das Auftreten eines Mannes der Ruhe verkündigt, gemeint, dass man denselben mit dem Namen Mann der Ruhe nennen werde? Gewiss nicht; er hat sicher gemeint, dass derselbe ein Mann der Ruhe sein werde; darüber ob er auch so oder anders heissen werde, hat er nichts ausgesagt, — im andren Falle hätte er ja auch etwas geweissagt, was nicht erfüllt ist, denn in Luk. 2, 21 heisst es nicht: „Und da acht Tage um waren, wo er beschnitten werden sollte, wurde sein Name Schiloh genannt.“ Es ist sonnenklar, dass das Wort Schiloh in Gen. 49, 10, wenn es eine Person bezeichnet, nicht nom. pr., sondern nom. appell. dieser Person sein muss. Die hier vorliegende Identification von nomen adjectivum und nom. pr. ist eine Selbsttäuschung, die bei uns wenigstens ihres Zweckes, auch Andre zu überzeugen, verfehlt.

Was nun die Tuch'sche Bemerkung an sich betrifft, so ist es allerdings richtig, dass die Abschleifung der Endung ōn in oh im jetzt bekannten Sprachschatze (mit einer einzigen Ausnahme) nur bei nominibus propr. nachweisbar ist. Aber dass doch wenigstens ein Fall andrer (אֲבַדֹּה = Tod, Hölle, in Prov. 27, 20) vorkommt, zeigt, dass wir jenen Satz nicht als ausnahmslose Regel hinstellen dürfen. Dass die Abschleifung des n finale überhaupt auch noch andre Analogien hat, zeigt Ewald (Lehrb. § 163 f.), der als Fälle dieser Art אֶחָנָה (Hos. 2, 14) statt אתנן und שִׁרְיָה (Hiob 41, 18) für schirjân (1 Kön. 22, 34) oder schirjôn (1 Sam. 17, 38) anführt.

Was heisst nun aber שִׁילֹה? — Zweierlei ist gewiss, einmal dass שילה von der Wurzel שלה herkommt, und dann, dass שילה Name einer Stadt war. Beides reicht hin, um die appellative Bedeutung von שילה, von der ja ohne Zweifel auch die Be-

nennung der Stadt ausging, zu ermitteln. Wir können auf Grund dieser beiden Data, auch von den Bildungsgesetzen der Sprache absehend, d. h. a posteriori behaupten: Der ursprüngliche Begriff des Wortes שִׁילֹה ist entweder der abstracte „Ruhe“, oder, was ich jetzt entschieden vorziehe, der concrete „Stätte der Ruhe“, d. h. die Stätte, wo man ruht, oder wo die Ruhe zur Erscheinung gelangt. Ob aber an unsrer Stelle שִׁילֹה das nom. propr. der bekannten Stadt sei, oder noch die Geltung eines nomen appell. habe, dieselbe nämlich, die bei der Benennung jener Stadt in Betracht kam, muss hier noch dahin gestellt bleiben.

9) Dass bei dem Verb בּוֹא das Object, zu dem man kommt oder gelangt, sehr häufig im blossen Accus., ohne Beifügung einer Präposition steht, bedarf keines Beweises. Es kommt in den mannigfachsten Verbindungen, bei nominibus propr. und appell. so vor, z. B. nach Schiloh kommen, nach Jerusalem kommen, zur Stadt kommen, zum Thore kommen, zur Weisheit kommen (Prov. 2, 19), zum Sabbat kommen (2 Kön. 11, 9: בּוֹא הַשַּׁבָּת d. h. um die priesterlichen Obliegenheiten dieses Tages zu verrichten), zum Feste kommen (Thren. 1, 4: בּוֹא מוֹעֵד). Aber die gegnerische Behauptung geht dahin, dass das Object des Kommens nur wenn es ein Concretum ist, nicht aber wenn es ein Abstractum ist, ohne Präposition eingeführt werden könne. Will man die beiden Ausdrücke בוא השבת und בוא מועד nicht als Fälle entgegengesetzter Art gelten lassen, so muss ich allerdings gestehen, dass mir kein andrer Fall bekannt ist, wo das בוא mit einem Abstractum ohne Präposition verbunden ist; ich kenne sonst nur Beispiele von Orten und Personen. Indess sollte man auch zugeben müssen, dass der gewöhnliche Sprachgebrauch bei abstracten Objecten eine Präposition fordre, so würde doch damit noch nicht ausgeschlossen sein, dass die Poesie, die sich noch ganz andre und kühnere Wendungen erlaubt, sich nicht von diesem Gesetze habe emancipiren können.

Doch ich bedarf dies Zugeständniss nicht. Ich habe im Vorigen bemerkt, dass auch ich jetzt שילה nicht mehr als Abstractum, sondern als Concretum = Ruhestätte fasse. Ob es aber als nom. appell. oder als nom. pr. zu fassen sei, habe ich noch nicht bestimmen können. Entscheidet sich die spätere Untersuchung aber auch für das Erstre, so glaube ich ebenso gut bei dem „Kommen zur Ruhestätte“ die Präposition entbehren zu können, wie bei dem „Kommen zur Stadt“ (Jer. 22, 24) oder „zum Thore“ (Gen. 23, 10. 18; Ps. 100, 4).

10) Der Uebersetzung des עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה durch: Bis er zur Ruhestätte (Ruhestadt kommt, — steht also von sprachlicher Seite nichts entgegen. Das Schiloh in unserer Stelle kann Object sein, muss nicht nothwendig Subject sein. Nun liegt uns aber weiter der exegetische Beweis ob, dass es nicht Subject sein könne, sondern Object sein müsse. Wir haben diesen Beweis schon im ersten Bande geführt, und haben ihn daher hier nur weiter zu begründen und gegen Hengstenbergs Angriffe zu schützen. Ich habe gesagt, dass der Parallelismus des Verses darauf führe, שילה als Object zu fassen, vgl. S. 324. Ich habe wohl zu viel Gewicht auf dies Argument gelegt, aber auch jetzt noch muss ich wenigstens so viel behaupten, dass bei meiner Auffassung der Parallelismus sich von vornherein rein, klar und deutlich darstellt, während H. selbst zugesteht, dass der Parallelismus bei seiner Auffassung „etwas verdeckt sei“, nämlich dadurch, dass statt (?): Bis der Friedebringer kommt, und der, dem die Anhänglichkeit der Völker —, im zweiten Gliede gesagt sei: und ihm die Anhänglichkeit der Völker.

Weit entschiedener und wie ich überzeugt bin, absolut zwingend spricht der Zusam-

menhang und der Fortschritt des Gedankens in dem Segensspruch über Judah gegen die H.'s Fassung und für die meinige. Von dieser Seite sind folgende Argumente geltend zu machen: a) Man muss bei dem עַד כִּי erwarten, erst zu erfahren, wozu es mit Judah kommen, wohin er es im ununterbrochenen Besitze fürstlicher Stellung bringen werde. — b) Wie sollte der Stammvater bei der Schildrung des Segens, der Judah's wartet, so sehr von Judah absehen können, dass er die Spitze des Segens in der Verkündigung einer Person auslaufen lässt, die zu Judah in gar keine Beziehung gestellt ist? Denn dass die vermeintliche Person des Schiloh Judah's Nachkomme sein werde, ist mit keinem Worte angedeutet und versteht sich keineswegs von selbst. — c) Aber auch zugegeben, die vermeintliche Person des Schiloh könne, ja müsse als Judah's Nachkomme angesehen werden, und das Wort Schiloh bezeichne die Person des Messias nach seinem königlichen Amte und nach seiner friedebringenden Herrscherstellung, — so würde Jakob weissagen: Judah solle so lange herrschen, bis der Herrscher aus Judah kommen werde, d. h. Judah solle herrschen, bis Judah herrschen werde. Welch ein Unding von Sinn! — d) Bezeichnete das Wort Schiloh den Messias, also eine scharf begrenzte, einzigartige Persönlichkeit, so wäre man wohl berechtigt zu erwarten, dass es durch den Artikel der Allgemeinheit des Begriffs enthoben wäre. — e) In der ersten Hälfte von Vs. 10 ist von Judah die Rede, bei der zweiten Hälfte des Verses aber soll nach H. ein andres Subject nämlich Schiloh eintreten. Gut! Wie steht es nun aber mit dem folgenden Verse (Vs. 11), welcher beginnt: Er bindet an den Weinstock sein Füllen etc., er wäscht im Weine sein Kleid etc. Wer ist dieser er? Judah oder der Schiloh? H. müsste nach den Gesetzen der Exegese antworten: der Schiloh. Aber wie passt die Schildrung in Vs. 11 zum Messias? Enthält dieser Vers ja doch allzudeutlich nur eine Schildrung des wein- und milchreichen Landes, das Judah's Erbe im heiligen Lande sein wird? Darum sagt H. auch ganz unbefangen (S. 85): „Was Judah hier beigelegt wird, gehört ihm als Theil des Ganzen an, als Miterben des Landes, fliessend von Milch und Honig.“ Also doch Judah und nicht der Schiloh. Aber wie steht es denn mit dem Er in Vs. 11, das doch nur auf den Schiloh zurückgehen kann? — f) Der Fortschritt des Gedankens in dem Gesammtspruch über Judah (Vs. 8—12) fordert nothwendig die Fassung des Schiloh als Object und schliesst die Fassung desselben als Subject aus. Wie schön und ebenmässig schliesst sich bei unsrer Fassung Gedanke an Gedanke! wie natürlich und lebendig ist der Fortschritt in den Gedanken! Judah, der Gepriesene, ist der Besieger seiner Feinde, der Vorkämpfer seiner Brüder. Durch sieghafte Löwenkraft, durch unverlierbare Herrschermacht gelangt und führt Judah vom Kampf zum Siege, vom Streit zum Frieden und willig gehorchen dem Sieger die Völker. Dieser friedvolle, selige Zustand wird in Vs. 11. 12 nun weiter geschildert durch die Ausmalung der üppigen Fülle des Segens, den das Land darbietet, zu welchem Judah eingeht und einführt. — Welcher Mensch, der noch einiges Gefühl für Folgerichtigkeit der Gedanken hat, wird nicht zugeben müssen, dass bei dieser Fassung der Zusammenhang und Fortschritt des Gedankens eben so ungezwungen und natürlich, als deutlich, rein, plan und ebenmässig sich darstellt? Und was sagt Hengstenberg dazu? (S. 85:) „Wir bemerken noch, dass Vs. 11. 12, welche alte und neue Ausleger, wie Kurtz, in eine künstliche Verbindung mit Vs. 10 zu setzen gesucht haben, einfach nur das Bild des Glückes Juda's vollenden durch die Schildrung der üppigen Fülle seines reichen Gebietes. Sic! also die Verbindung, die ich nachgewiesen habe, ist eine künstliche, und es reicht hin, dass H. das sagt — bewiesen zu werden, braucht es nicht. Aber fragen wir, welche natürliche, einfache und ungezwungene Verbindung weist denn H. seinerseits zwischen Vs. 10 und

Vs. 11 nach? Antwort: Gar keine. Nun, — allerdings, eine gar nicht existirende Verbindung kann nicht eine künstliche Verbindung genannt werden! — Liegt aber irgendwo für den Exegeten die Nothwendigkeit vor, eine Verbindung zwischen zwei aufeinanderfolgenden Sätzen nachzuweisen, so ist es hier bei Vs. 10 und Vs. 11 f. Denn da Vs. 11 f. kein Subject namhaft macht, so muss dasselbe dem unmittelbar Vorhergehenden entnommen werden; es muss also doch auch wohl eine Verbindung mit dem Vorhergehenden bestehen, die der Exeget nachzuweisen hat.

Das ist der exegetische Beweis, den ich für meine Auffassung geführt habe. Ich will nicht behaupten, dass allen diesen Argumenten zwingende Beweiskraft inne wohnt; vielmehr schreibe ich solche nur den sub litt. c. e. f. ausgeführten zu, ohne indess die Beweiskraft der übrigen ganz fallen zu lassen. Hengstenberg aber hat diesem ganzen mehrgliedrigen Beweise nichts anders entgegen zu stellen, als — die einfache, unerwiesene Behauptung: ich hätte Vs. 11 in künstliche Verbindung mit Vs. 10 zu setzen gesucht!

Nehmen wir nun dazu noch die Thatsache, dass שילה Name einer Stadt ist, und die Unmöglichkeit, dass eine Stadt mit dem Namen „Mann der Ruhe“ oder mit dem persönlichen Namen des Messias habe benannt werden können, so glaube ich überzeugend den exegetischen Beweis geführt zu haben, dass H.'s alte wie neue Auffassung eine unmögliche ist.

Ein und vierzigmal kommt Schiloh im A. T. als Name einer Stadt vor. Was liegt da näher als anzunehmen, dass auch an der noch übrigen 42. Stelle, d. h. an der unsrigen, entweder geradezu diese Stadt gemeint ist, oder doch eine wesentliche Beziehung zwischen jenem Städtenamen und unserm שילה stattfindet? Es kommt hier Alles auf die Frage an, ob die Stadt schon zu Jakobs Zeiten existirte, oder vielmehr, ob sie damals schon den Namen שילה führte. In diesem Falle steht ohne Zweifel Jakobs Weissagung zu der Stadt in Beziehung und wir haben mit Tuch, Delitzsch, Diestel u. A. zu übersetzen: Bis er nach Schiloh kommt. Im andern Falle aber steht die Benennung der Stadt zu Jakobs Weissagung in Beziehung. שילה ist dann im Munde Jakobs ein nom. appell. = Ruhestätte, und wurde durch die Uebertragung auf die Stadt ein nom. propr. = Ruhestadt.

Auch jetzt noch gebe ich entschieden der letztern Auffassung den Vorzug. Was ich gegen die erstre Bd. I, S. 326 f. 330 gesagt habe, gilt mir auch jetzt noch als entscheidend. Dagegen glaube ich jetzt die Annahme einer Umbenennung der Stadt auf Grund von Gen. 49, 10 auch durch bestimmte biblische Data (die ich Hengstenberg S. 92 verdanke) stützen zu können. — In der ersten Stelle, wo überhaupt Schiloh als Name der Stadt vorkommt, in Jos. 16, 6, tritt dieselbe unter der Bezeichnung Taanat-Schiloh auf, und wird bald darauf, Jos. 18, 1 in einem Zusammenhange erwähnt, der unverkennbar auf Gen. 49, 10 hinweist. Es heisst dort nämlich: „Die ganze Gemeinde versammelte sich nach Schiloh, und richtete daselbst die Stiftshütte auf, und das Land war ihnen unterworfen.“ Damit ist noch zu vgl. Jos. 21, 44: „Und Jehovah gab ihnen Ruhe ringsum, ganz so, wie er ihren Vätern geschworen. Und keiner stand vor ihnen von allen ihren Feinden etc.“, — und Jos. 22, 4: „Und nun hat Jehovah euren Brüdern Ruhe gebracht, wie Er ihnen verheissen; und nun wendet euch und ziehet zu euren Zelten etc.“ Wir sehen aus diesen Stellen, dass Israel den Zeitpunct, wo es zu Schiloh die Stiftshütte aufrichtete, als einen Markstein seiner Geschichte ansah, als den Schlussstein seiner bisherigen Unruhe und Heimathslosigkeit, als den Anfang des ruhigen und friedlichen Besitzes des den Vätern verheissenen Landes,

Und mit Recht, denn die bleibende Aufrichtung der Stiftshütte, deren Aufrichtung und Abbruch bisher stets als Signal des Niederlassens und des Aufbruches während des Wüstenzuges gedient hatte, — musste als Zeugniss und Bürgschaft gelten, dass sie endlich zum Ziele ihrer Wandrung und zur Stätte bleibender Ruhe gelangt waren. Was Jakob in den Segenssprüchen über die Stammväter verkündet hatte, das war jetzt (vorläufig wenigstens) erfüllt. Und dass man sich dabei der Segenssprüche des Patriarchen erinnerte, war an sich ebenso natürlich, als es unverkennbar in den angeführten Stellen angedeutet ist. Als die Stiftshütte in Schiloh zur Stätte ihrer Ruhe kam, war auch ganz Israel zu seiner Ruhestätte gekommen. Führte jene Stadt schon früher den Namen Schiloh, so wird sie erst jetzt im vollen und rechten Sinne das, was ihr Name bedeutete, eine Ruhestätte. Aber allem Anscheine nach hat sie bis dahin nicht so geheissen, ist erst jetzt so genannt worden zum Gedächtniss dieses so bedeutungsvollen Abschlusses der bisherigen Geschichte. Dass erst jetzt die Stadt Schiloh in der Geschichte unter diesem Namen auftritt, ist zwar nicht ein Beweis dafür, dass sie früher diesen Namen nicht geführt habe, oder gar überhaupt nicht existirt habe, aber ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit für jene Annahme möchte doch daraus abgeleitet werden dürfen. Mehr als dies scheint sich uns aber, im Verein mit den übrigen (oben erwähnten) Andeutungen, daraus zu ergeben, dass die Stadt, wo sie zuerst genannt wird, neben dem Namen Schiloh noch einen andern Namen, nämlich Taanah, führt, der seitdem gänzlich verschwunden ist. Mit grösster Wahrscheinlichkeit ziehen wir daraus die Vermuthung, dass die Stadt früher Taanah hiess, seit der Aufrichtung der Stiftshütte daselbst, mit Beziehung auf Jakobs Weissagung, den neuen Namen Schiloh führte.

Damit stimmt auch H. überein, nur dass er mit grosser Unbefangenheit das Undenkbare setzt, die Stadt sei Mann der Ruhe = Messias genannt worden. In einer Anmerkung S. 93 hält er es sich aber durch ein „vielleicht“ als eine Möglichkeit offen, dass Taanat-Schiloh in Jos. 16, 6 „nicht eine Verbindung des frühern Namens mit dem spätern, sondern die vollständige Benennung sei, aus der das spätere nackte Schiloh nur abgekürzt sei. Taanat-Schiloh könne füglich erklärt werden: die Zukunft oder die Erscheinung des Schiloh, nach der gesicherten und gewöhnlichen Bedeutung des V. אנה. Schiloh wird kommen, das sei in der damaligen Zeit die Losung gewesen. Das תאנה entspreche dann dem יבא der Grundstelle.“ — H. hat ohne Zweifel vorsichtig gehandelt, sich bei der Aufstellung seiner unmöglichen Deutung noch ein Hinterpförtchen offen zu halten, nur Schade, dass auch dies in ein תֹּהוּ וָבֹהוּ hineinführt. Denn 1) Es lautet zwar sehr schön und erbaulich, wenn H. versichert: „Schiloh wird kommen!“ — Das war die Losung jener Zeit, — nur Schade, dass diese Behauptung ein blosses Phantasiestück ist, dass im ganzen Buche Josua auch nicht die mindeste und entfernteste Spur von einer solchen Losung aufzufinden ist. Was aber wirklich die Losung jener Zeit war, das bezeugt deutlich und unzweifelhaft Jos. 18, 1; 21, 44; 22, 4. Sie hiess „Jehovah hat Israel zur Ruhe gebracht!“ und diese Losung verkörperte sich in dem neuen Namen der Stadt. 2) Eben so fatal ist es aber, dass die „gesicherte und gewöhnliche“ Bedeutung von אנה keineswegs die Deutung durch: die Zukunft oder die Erscheinung des Schiloh zulässt. תאנה heisst bekanntlich in Jer. 2, 24 die Begattung, coitus. Nehmen wir nun auch an, dass dies nur eine abgeleitete Bedeutung sei, die ursprüngliche (hier anzuwendende) Bedeutung aber ein Zusammentreffen, Zusammenfügen sei, so will auch diese Bedeutung sich schlecht in den Begriff: Zukunft, Erscheinung des Messias umdeuten lassen. Das Verb אנה, das im Kal ungebräuchlich ist, hat im Piel, Pual u. Hitp. die Bedeutung des Zutreffens, des

zufälligen Geschehens, wobei der Begriff des Zufälligen stets als wesentlich dem Verb innewohnend erscheint. Die Bedeutung des Kal, von dem תאנה abzuleiten ist, geben Gesenius (p. 123) und Fürst (Handwörtb. 112) einstimmig durch: Gelegene, passende, schickliche Zeit sein, sich gerade zutreffen oder fügen. Alles dies passt möglichst schlecht für die Deutung: „Zukunft des Messias". Ist jene Deutung des Kal die richtige, so würde Taanat-Schiloh nicht heissen können: „Schiloh's Zukunft", sondern vielmehr, „Schiloh's Gegenwart"; es würde und müsste die Namengebung dann aussprechen: Das was שילה bedeutet, ist jetzt gerade eingetroffen. Das passt zwar vortrefflich zu meiner Auffassung, schlechterdings aber nicht zur H.'schen.

11) „Was für sich allein schon, sagt H. S. 83, hinreicht", nämlich zur Beseitigung der von Tuch, Delitzsch etc. vorgebrachten Auffassung, „Juda ist bis zur Ankunft in Schilo gar nicht im Besitz des Scepters und Gesetzgebers gewesen. Wir haben bereits nachgewiesen, dass dadurch königliche Gewalt und Herrschaft bezeichnet wird, dass also der Anfang der Erfüllung in keiner frühern Zeit gesucht werden darf, als in der Davids." Dies Argument gilt auch gegen meine Auffassung. Ich will nun mit H. hier nicht darüber rechten, dass er מְחֹקֵק durch Gesetzgeber übersetzt, obschon ich das für entschieden falsch halte, und mich vielmehr durch Num. 21, 18 (weil dies sich ganz in demselben Sprachgebrauch und in denselben Anschauungen wie Gen. 49, 10 bewegt) genöthigt sehe, es durch Herrscherstab zu übersetzen. Aber die Behauptung, dass Schebeth und M'chokek, beides nur von königlicher Herrschaft gedeutet werden dürften (S. 63), ist wieder eine völlig bodenlose Behauptung. Dass Beides hier von der Stammeshegemonie Judah's verstanden werden müsse, zeigt schon der Zusammenhang. Schebeth kommt auch Jud. 5, 14 als Stab der Stammfürsten Sebulons vor, ebenso M'chokek in Num. 21, 18 als Befehlshaberstab der Edlen des Volkes. An beiden Stellen kann von eigentlich königlichen Insignien nicht die Rede sein. — Hengstenberg fährt S. 83 fort: „Wollte man aber auch bei der blossen Hegemonie stehen bleiben, so würde sich auch diese nicht als Juda angehörig nachweisen lassen. Dass er an der Spitze des Zuges einherzog, kann nicht im Entferntesten als Hegemonie betrachtet werden. Zum eigentlichen Oberbefehle war der zu einem andern Stamme gehörige Moses von Gott feierlich berufen worden. Auch Josua war nicht aus dem Stamme Juda." Aber dass trotz alle Dem Jakob bei dem Ausspruch: das Scepter wird von Judah nicht weichen, noch der Herrscherstab von der Stätte zwischen seinen Füssen — nur an eine Hegemonie dieses Stammes gedacht haben könne, ergiebt sich 1) aus der Stelle selbst, denn nicht einem einzelnen Individuum aus demselben spricht er das Scepter und den Stab zu, sondern dem Stamme im Allgemeinen, und 2) noch bestimmter aus dem Verhältnisse des Spruches über Judah zu den vorangegangenen Sprüchen über Ruben, Simeon und Levi. — Ruben, der Erstgeborne, hat den Vorzug an Macht und Würde, der ihm als Erstgebornen zukam, durch seine Frevelthat verscherzt. Aber auch auf Simeon und Levi, die Nächstgebornen, kann der Vorzug an Macht und Würde, der nach dem Rechte der Natur dem Erstgebornen gehörte, aus gleichem Grunde nicht übertragen werden. Nun aber fällt sein Blick auf Judah: Du bist es, ruft er aus, vor dir beugen sich die Söhne deines Vaters. Also Judah wird der Vorzug an Macht und Würde, der Ruben genommen worden ist, zugesprochen. Und was ist dieser Vorzug an Macht und Würde, was ist das Beugen der übrigen Söhne vor diesem Einen anders, als Principat und Hegemonie? Aber, entgegnet Hengstenberg, beim Zuge durch die Wüste und bei der Eroberung des Landes hat Judah die Hegemonie nicht besessen. Dabei ist übersehen: 1) dass von der Hegemonie eines Stammes unter den Stämmen die Rede ist. Mosch und Josua

sind das, was sie sind, nicht kraft ihrer Zubehörigkeit zu diesem oder jenem Stamme, sondern kraft ausserordentlichen Berufes Jehovah's. Den Principat unter den Stämmen hatte aber Judah ohne Zweifel, trotzdem, dass weder Moseh noch Josua ihm angehörte. „Judah erscheint bei beiden Volkszählungen als der bedeutendste und volkreichste der Stämme, und wenn die Stämme aufbrachen, zog Judah voran. Als das eroberte Land vertheilt wurde, war es wiederum Judah, der schon in Gilgal zuerst vor allen andern Stämmen sein erbliches Stammgebiet erhielt.“ (Delitzsch.) Vgl. auch was Hengstenberg selbst darüber auf S. 88 sagt. Ferner auch der Segen Moseh's über Judah ruht auf der Anerkennung des Principates dieses Stammes. H. selbst sagt darüber S. 91: „Dem ganzen Ausspruche (Moseh's über Judah) liegt die auf Gen. 49 zurückweisende Voraussetzung zu Grunde, dass Juda der Vorkämpfer Israels. Besonders tritt dies in den Worten hervor: Und zu seinem Volke mögest du ihn bringen, — die nur aus Gen. 49 ihr Licht erhalten. Für sein Volk zieht Juda zu auswärtigen Kriegen aus, und der Herr bringt ihn, indem er das: Von der Beute, mein Sohn, steigst du empor, — wahr macht, wohlbehalten zu seinem Volke.“ Ist das nicht Hegemonie, nicht Principat? — 2) Haben wir zu bemerken, dass wenigstens unsre Auffassung uns nicht nöthigt, die Erfüllung der in Gen. 49, 10 enthaltenen Weissagung mit der Niederlassung der Stiftshütte zu Schiloh als vollendet, erschöpft und abgeschnitten zu denken. Mit der Eroberung des Landes unter Josua hatte die Zeit des ruhigen und friedlichen Wohnens in einem Lande des Eigenthums begonnen. Zeigte sich nun aber, dass die jetzt schon gewonnene Ruhe noch mit Unruhe versetzt und verbunden war, so zeigt sich eben damit auch, dass Jakobs Weissagung nur erst vorläufig, noch nicht absolut, erfüllt ist, dass für ihre weitere und höhere Erfüllung also wiederum ein neues Stadium beginnt; — und so sind wir berechtigt, auch die fortschreitende Entfaltung des Principates Judah's aus der spätern Geschichte herbeizuziehen, zunächst Richt. 1. 2 und 20, 18 (vgl. darüber Hengstenberg S. 93 f.), und so fort bis auf David und bis auf Christum (vgl. Bd. I, S. 318 f.).

12) Nachdem nun, wie im Vorstehenden nochmals geschehen, der exegetische Beweis geführt und gegen alle Angriffe vertheidigt ist, dass Jakob nicht einen persönlichen Ruhebringer, sondern nur eine Zeit und Stätte messianischer Ruhe verkündet hat, ist es auch vollkommen am Platze, und vollkommen berechtigt, zu zeigen, wie vortrefflich dies exegetische Resultat zu den geschichtlichen Voraussetzungen jener Zeit, wie lebendig, harmonisch und organisch die Weissagung sich der Geschichte angepasst und eingefügt hat. Ich habe dies schon ausführlich und wie ich glaube vollkommen überzeugend gethan (Bd. I S. 318 f.; 321 f.) und habe deshalb hier nur darauf zurückzuweisen. Dagegen haben wir hier die Argumente zu beleuchten, mit denen H., selbst auf eine Verknüpfung dieser Weissagung mit der Geschichte eingehend, seine Auffassung zu stützen, die unsrige umzustürzen wähnt. Da lesen wir S. 77: „Die Verheissungen an die Patriarchen betrafen erstens eine zahlreiche Nachkommenschaft und für sie den Besitz des Landes, und zweitens den Segen, der durch sie über alle Nationen kommen soll. Wie liesse es sich nun denken, dass Jakob bei der Uebertragung dieser Verheissungen auf seine Söhne, bloss bei dem erstern Gegenstande derselben stehen bleiben und den zweiten ungleich wichtigern, gleich oft wiederholten ganz fallen lassen sollte.“ In dieser Argumentation treten uns zwei unwahre Behauptungen entgegen: 1) Es ist nicht wahr, dass das zweite Moment der Verheissung ebenso oft wiederholt worden sei, wie das

erstgenannte. Nur in den Verheissungen, wo Jehovah selbst und unmittelbar den Segen förmlich und feierlich auf die drei Patriarchen überträgt (auf Abraham: Gen. 12, 3. 18; 22, 17 f., auf Isaak: 26, 4, auf Jakob 28, 14), wird des geistlichen Segens neben dem leiblichen gedacht; — in Gen. 12, 6; 13, 16; 15, 5. 18; 17, 4—8; 17, 16 haben wir dagegen auch eine ganze Reihe von Verheissungen Gottes an die Patriarchen, wo nur des leiblichen und nicht des geistlichen Segens gedacht ist. 2) Es ist ferner nicht wahr dass Jakob in Gen. 49 (nach unsrer Auffassung nämlich) den Segen, der durch seine Nachkommenschaft über die Nationen kommen soll, ganz habe fallen lassen. Er ist aufgenommen und ausgesprochen in Vs. 10: „Und ihm soll zu Theil werden der willige Gehorsam, die willige Hingebung der Völker.“ Allerdings ist hier, wo Jakob den Segen auf seine Söhne überträgt, die Beziehung auf den geistlichen Segen unbestimmter gehalten, als in Gen. 12, 3; 26, 4; 28, 14, wo Jehovah selbst ihn ausspricht und überträgt; und ganz dasselbe ist auch Gen. 27, 29 der Fall, wo Isaak den Segen auf Jakob überträgt. Es ist schon längst dies auf den ersten Blick auffällige Verhältniss der verschiedenen Fassungen des patriarchalischen Segens besprochen und ins rechte Licht gestellt worden (vgl. meine Einheit der Gen. S. 94. 95 Anm.; und Geschichte des alten Bundes I § 72, 4); es stellt sich uns nämlich hier der Unterschied der objectiven Verkündigung des Segens durch Jehovah, und der subjectiven Aneignung desselben von Seiten der Patriarchen dar, worüber ich das Gesagte hier nicht wiederholen will.

H. fährt fort (S. 74): „Man muss erwarten, dass so wie früher unter den Söhnen Abrahams und Isaaks, so auch jetzt unter den Söhnen Jakobs derjenige bezeichnet werde, welcher der Träger dieser sich immer bestimmter gestaltenden Weissagung werden sollte.“ Wir entgegnen 1): Es ist nicht wahr, dass dieser Segen von Abrahams Berufung an bis auf Jakobs Tod sich immer bestimmter gestaltet habe; vielmehr ist er durch alle oben namhaft gemachten Fassungen und Wiederholungen hindurch während des ganzen Zeitalters der Patriarchen nicht um ein Haar breit weiter entfaltet und nirgends, sage nirgends, bis auf Gen. 49 bestimmter gestaltet worden. Es ist vielmehr hoch bedeutsam, dass der Segen für die ganze Patriarchenzeit, so oft er auch wiederholt wird, nirgends weiter geführt, nirgends bestimmter gestaltet wird. Wir sind also wenigstens von vornherein nicht berechtigt zu erwarten, dass in Jakob, der noch auf demselben Boden, unter denselben Einflüssen, in denselben Hoffnungen stand, dieser Segen einen so enormen Fortschritt bestimmterer Gestaltung gewonnen haben sollte. — 2) Es entbehrt aller Einsicht in das Wesen des Fortschrittes der patriarchalischen Zeit, wenn H. so nude crude verlangt und erwartet, dass, weil zwischen Isaak und Ismael, und zwischen Jakob und Esau durch die Uebertragung der Verheissung eine Ausscheidung und Auswahl geschehen ist, eine solche auch durch Jakobs Weissagung zwischen den 12 Söhnen Jakobs habe vorgenommen werden müssen. Steht denn Judah zu seinen 11 Brüdern ganz in demselben heilsgeschichtlichen Verhältniss wie Isaak zu Ismael und wie Jakob zu Esau? Ist denn die Auswahl Judah's aus den Zwölfen ebenso wie dort eine Verwerfung der Uebrigen, ein Abschneiden vom Baume der Heilsgeschichte? 3) Dass aber dennoch ein Fortschritt im Segen Jakobs liege, nämlich in der Auszeichnung Judah's vor seinen Brüdern, habe ich selbst behauptet (Bd. I, 329 f.), nur kann ich diese Auszeichnung unmöglich der Auszeichnung Isaaks vor Ismael und Jakobs vor Esau gleichstellen.

Weiter heisst es S. 78: „Wird aber hier (Gen. 49, 10) der Messias beseitigt, so bleibt

ein ganzes dem Jakob notorisch zugängliches Zukunftsgebiet übrig, auf das sich seine Verkündigung nicht einlässt.“ — Dieser Satz ist ohne allen Beweis hingestellt. Im Gebiete der Wissenschaft gilt aber kein Octroyiren. H. weise uns nach, dass die Erwartung eines persönlichen Messias ein dem Jakob notorisch zugängliches Zukunftsgebiet gewesen sei! — Bis dahin bezweifele ich es billig. Aber der Geist Gottes, aus dessen Erleuchtung Jakob weissagte, ist ja nicht auf das Zukunftsgebiet nothwendig beschränkt, das dem Jakob schon notorisch zugänglich war; der Geist Gottes kann ihm also auch jetzt erst ein Zukunftsgebiet geöffnet haben, das ihm bis dahin nicht zugänglich gewesen ist. Wir wollen also vorläufig annehmen, H. habe Gen. 49, 10 recht gedeutet. Dann liegt wenigstens hier die Erwartung eines persönlichen Messias so klar und deutlich, so bestimmt und unzweideutig vor, dass die Aussicht auf den persönlichen Messias fortan für alle Israeliten, und doch auch wohl für Moseh, ein notorisch zugängliches Zukunftsgebiet war. Nun ist es aber einfache Thatsache, dass Moseh in seinem Segen über die 12 Stämme, der dem Segen Jakobs über seine 12 Söhne ganz parallel und analog ist, nicht das mindeste von einem persönlichen Messias aussagt. So bleibt also, wenn H.'s Exegese von Gen. 49, 10 richtig ist, im Segen Moseh's ein ganzes dem Moseh zugängliches Zukunftsgebiet übrig, auf das sich seine Verkündigung nicht einlässt, somit muss also entweder H.'s Argumentationsweise eine unzulässige, oder seine Behauptung, dass seit Jakobs Weissagung die Erwartung des persönlichen Messias für alle Israeliten ein notorisch zugängliches Zukunftsgebiet gewesen sei, eine irrige sein.

„Beseitigt man, fährt H. fort (S. 78), aus unsrer Stelle den Messias, so weiss man gar nicht, wo man die Grundweissagung eines solchen suchen soll. Man ist dann zunächst auf die davidischen messianischen Psalmen gewiesen, Ps. 2. 110. Es heisst aber das ganze Verhältniss der Psalmenpoesie zur Prophetie verrücken, welcher letztern es allein angehört, absolut neue Wahrheiten in das Bewusstsein der Gemeinde einzuführen, wenn man in diesen Psalmen den Ursprung der persönlich-messianischen Erwartung suchen will. Diese Psalmen werden nur begreiflich, wenn wir in Schilo den ersten Namen des Erlösers erkennen.“ — Heisst das beweisen? Wem auf unsrer Seite wird es denn einfallen, Ps. 2 und 110 zur Grundweissagung, zum Quell- oder Ausgangspuncte für die persönlich-messianische Erwartung machen zu wollen? Existirt denn nicht 2 Sam. 7? Und warum sollte 2 Sam. 7 nicht als Grundweissagung für Ps. 2 und 110 angesehen werden können?

Endlich S. 80 f. heisst es: „Es fehlt aber für die Verkündigung des persönlichen Messias, die hier auf einmal wie ein Blitz das Dunkel erleuchtet, gar nicht einmal in dem Grade, wie man behauptet, der geschichtliche Anknüpfungspunct... Alle Heilsgüter, welche die Gemeinde zu der Zeit besass, waren ihr durch einzelne Individuen zu Theil geworden... Warum sollte nicht Abraham ebenso gut Substrat für die messianische Idee sein können, als Mose, Josua und David?... Oder warum nicht Joseph, der nach Gen. 47, 2 seinen Vater und seine Brüder und das ganze Haus seines Vaters ernährte, und den die dankbaren Aegypter den Erretter der Welt nannten?“ — Es ist offenbar das scheinbarste, oder vielmehr das einzig scheinbare Argument gegen meine Auffassung in der ganzen H.schen Abhandlung. Und doch ist es nur Schein, der schwindet, sobald man sich die Mühe nimmt, auf meine Argumentation näher einzugehen. Ich habe nämlich gesagt, zu Jakobs Zeit sei die messianische Erwartung noch gebunden gewesen in der Verheissung und Erwartung, dass die Einheit der Familie sich zur Vielheit des

Volkes entfalten werde. Nicht von einer Aussondrung und Vereinzelung habe man das Eintreten des Heils sich zunächst abhängig denken können, vielmehr habe auf dem Boden der bisherigen historischen Erlebnisse eine Vereinzelung nur als etwas das ersehnte Ziel noch weiter Hinausschiebendes angesehen werden können, weil einerseits alle Verheissungen bisher die Vervielfältigung zum grossen Volke und den Besitz eines eigenen Landes als die nächsten und vorläufig noch einzigen Bedingungen der Heilsentfaltung hingestellt hätten, und weil andrerseits bisher noch jede Vereinzelung einen Ausschluss aus der Heilsgemeinschaft und die Nothwendigkeit eines neuen Anfangs involvirt habe. Erst nachdem die Einheit der Familie zur Vielheit des Volkes entfaltet worden sei, und sich dann geschichtlich die Heilsamkeit und Nothwendigkeit einer Wiederzusammenfassung der Vielheit unter die Einheit eines helfenden, rettenden und regierenden Individuums herausgestellt habe, erst dann sei der rechte Boden für die Aufnahme einer Weissagung des persönlichen Messias dagewesen. Dass weder Abrahams, noch Josefs, sondern erst Moseh's, Josua's und David's Zeit dieser Fordrung entspräche, hielt ich für so einleuchtend, dass es mir nicht nöthig schien, besonders darauf aufmerksam zu machen.

13) Schliesslich verfolgt H. (S. 87 ff.) den Segen Jakobs über Judah durch die ganze Geschichte Israels, um zu zeigen, dass durch alle Zeiten des alten Testaments hindurch diese Weissagung vorhanden gewesen und namentlich auch die Schilohstelle von den h. Schriftstellern und Propheten gerade so verstanden worden sei, wie H. sie gedeutet hat. Das sind nun eben Beweise, bei welchen oft die Zuversichtlichkeit der Sprache den Mangel der Beweiskraft ersetzt. So heisst es z. B. S. 95: „Es könne keinem Zweifel unterworfen sein", dass David seinem Sohne Salomo diesen Namen beilegte, weil er gehofft habe, dass derselbe ein Vorbild des von Jakob geweissagten Schiloh sein werde. Es kann nicht unsre Aufgabe sein, alle diese Argumentationen einzeln zu beleuchten und auf ihr rechtes Maass zurückzuführen. Nur zwei Puncte will ich noch besonders hervorheben. H. erwähnt S. 91 des Segens Moseh's. Mit Recht behauptet er, dass dieser auf dem Segen Jakobs ruhe, an ihn sich anschliesse und ihn weiter führe. Wie erklärt es sich nun, fragen wir, dass der Segensspruch Moseh's über Judah keine Spur von der Erwartung eines persönlichen Messias darbietet, wenn Jakobs Segen über Judah diese Erwartung so klar und deutlich ausgesprochen, so fest und unvertilgbar schon begründet hatte. Wie ich diese Frage beantworte, ist in § 98, 2 zu lesen. Aber wie beantwortet H. sie von seinem Standpuncte? Nun, im besten Falle, den ich gerne annehme, beantwortet er sie gar nicht. Denn sollte die Antwort etwa in den Worten S. 91 liegen: „Auf den Segen Jakobs weist hier schon die auffallende Kürze (des Segens Moseh's über Judah) hin. Ihr correspondirt die Länge bei Levi, der dort zu kurz gekommen", — so müsste ich sagen, dass mir kaum je ein futileres Argument vorgekommen ist. Warum ist denn der Segen über Josef hier und dort so lang, wenn Kürze und Länge in beiden Segen zu einander in Beziehung stehen sollen? — Schliesslich will ich noch der Stelle Ezech. 21, 32 erwähnen (vgl. Bd. I, S. 325). Man sollte es doch endlich aufgeben, das עַד־בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט in dieser Stelle als normativ für die Uebersetzung und Deutung des שִׁילֹה in Gen. 49, 10 geltend zu machen, wenn man, wie mit Recht geschieht, eine Umsetzung des שִׁילֹה in שֶׁלּוֹ = שֶׁלֹּה = אֲשֶׁר לוֹ für grundfalsch erklärt. Vollends aber sollte man sich dessen enthalten, dem Propheten Ezechiel eine solche Spielerei aufzubürden, wie H. (S. 99) thut, wenn er sagt: „Das אשר לו המשפט, welches Ezechiel auf Grund von Ps. 72 an die Stelle des שילה setzt, spielt auf die Buch-

staben des Letztern an, welche bei ihm die Wortanfänge (?) bilden. Dass das ש in dem אשר der Hauptbuchstabe ist, zeigt die gangbare Abkürzung ש, und dass das י in שילה ausserwesentlich ist, zeigt die daneben vorkommende Schreibung שלה bei dem Namen der Stadt.“ Steht die ezechielische Stelle überhaupt in bewusster Beziehung zu Gen. 49, 10, was ich nicht mehr bestreiten mag, so ist sie jedenfalls nicht als eine Deutung oder Allegation derselben anzusehen, sondern nur als eine freie Anspielung auf dieselbe, in welche der Prophet die Fülle seiner entwickeltern messianischen Anschauung hineingelegt hat.

Druck von Gebr. Unger in Berlin.

Ausser einigen unwesentlichen, sich von selbst ergebenden Druckfehlern bittet man folgende Verbesserungen zu bewirken:

S. 24 Z. 16 v. o. l. die es statt dieses
„ 24 „ 25 v. o. ist ein יוֹסֵף zu streichen
„ 26 „ 3 v. u. l. israelitischer st. ägyptischer
„ 84 „ 3 v. u. l. Thutmes st. Thumes
„ 95 „ 24 v. o. l. neueren st. neuere
„ 157 „ 23 v. u. l. mögen st. möge
„ 196 „ 7 v. u. l. Moses st. Moseh's
„ 213 „ 7 v. o. l. Ungeniessbar st. Geniessbar
„ 290 „ 3 v. u l. Deut. st. Exod.
„ 310 „ 5 v. o. l. inadäquate st. adäquate
„ 310 „ 5 v. u. l. Abth. II dieses Bandes st. Bd. III
„ 320 in der Seitenüberschrift l. Ex. 33 st. § 33
„ 320 Z. 23 v. u. l. ist st. sind
„ 338 „ 1 v. u. l. lag es ob als den st. haben als die
„ 339 „ 3 v. o. l. § 58, 1 st. § 61, 1
„ 400 „ 20 v. o. l. müsste st. müssten
„ 407 zu lesen st. 507
„ 418 Z. 9 v. u. l. 74, 2 st. 75, 2.

BS1197 .K965 1853 v.2:2
Geschichte des Alten Bundes.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00061 3192